This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

B 449243

THE

PHILOSOPHICAL LIBRARY

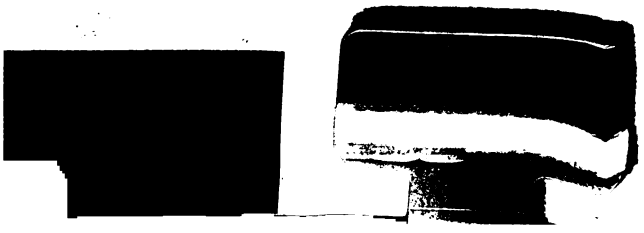
OF

PROFESSOR GEORGE S. MORRIS,

PROFESSOR IN THE UNIVERSITY,

1870-1889.

Presented to the University of Michigan.



Morris Library.

BT
715
.M96
H9

G. S. Morris 1865-

69896

Das

nichtige und vernichtende Wesen des Bösen,

eine

Theodicee,

durch

Widerlegung der Julius Müllerschen Schrift

vom

Wesen und Grunde der Sünde

dargestellt

von

Johann Gottlieb Huch,
Pastor emer.

Zeitz,
Verlag von Alfred Huch.

1863.

Vorrede.

Das Böse, der Gegenstand dieser Schrift, so sehr es, seinen Erscheinungen nach, allen Menschen aus eigener Erfahrung bekannt ist, so sehr ist es, seinem eigentlichen Wesen nach, den meisten noch verborgen und unbekannt. Viele läßt die Frage nach der Natur und Quelle des Bösen ohne alle Theilnahme, deshalb kann ihnen auch davon nichts offenbar werden. Andere, eben weil sie meinen, aus eigener Erfahrung urtheilen zu können, urtheilen doch nur nach dem Scheine, welchen das Böse an sich trägt, der sie aber täuscht. Und weil die Mehrheit in ihrem Urtheile übereinstimmt, so wird diese Uebereinstimmung für ein Zeichen und Beweis der Wahrheit gehalten, jedoch irriger Weise.

Vom Guten ist die allgemeine Ansicht, welche Erfahrung, Geschichte, Offenbarung und Wissenschaft bestätigen, die, daß es sei, ein Etwas sei in der Stufenfolge alles Seienden, daß der Vorstellung davon eine Realität entspreche, daß es als Anlage und Vermögen oder Möglichkeit, als Keim oder Princip im menschlichen Wesen gegründet, ihm eigenthümlich und bestimmt sei, sich durch Entwicklung zu einer Macht zu bilden, und so dem menschlichen Wesen, in soweit es ihm eigen ist und ihm immer mehr eigen wird, ein höheres Leben zu geben, als diese Welt gewähren kann. Wollte jemand diese allgemeine Ueberzeugung vom Guten bestreiten, so müßte er an der Wahrheit dessen zweifeln, was ihn sein sittliches Bewußtsein unmittelbar lehrt, und er müßte mit dessen Ausspruche über seinen eigenen Inhalt wer weiß wie viel von seinem Selbstbewußtsein wegwerfen. Daher wird dieses Urtheil wohl nie mit günstigem Erfolge angefochten werden können. In der Bestimmung oder Beurtheilung des Bösen nun nimmt die bei weitem größte Mehrheit derer, welche sich ein Urtheil darüber zutrauen, keinen Anstand, demselben eben so, wie dem Guten, ein Sein, eine Realität, eine Natur, ein Wesen,

obgleich von entgegengesetzter Art und Beschaffenheit und in widersprechender oder abnormer Weise, dessenungeachtet in realem Sinne beizulegen, und es als Anlage oder Keim und Princip im Wesen des Menschen zu statuiren, so daß ihm auf gleiche Weise, wie dem Guten, wenn auch in umgekehrter Ordnung, der Weg offen stehe, sich zu einer Macht zu entwickeln.

So viel Wahrheit nun in jenem Urtheile über das Gute liegt, so viel Irrthum liegt in diesem über das Böse, und eben deshalb ist die volle Wahrheit in dem Urtheile über das Gute nicht zu finden, weil sie durch das Urtheil über das Böse verdunkelt wird. In diesem Irrthume und zugleich in der verdunkelten Wahrheit lebt und webt die Mehrzahl der Menschen. Die Wissenschaft selbst hat sich dazu hergeben müssen, diesen Irrthum zu stützen, die Wahrheit zu verbergen; und die sich auf sie berufen und sie zu Hülfe genommen haben, denen hat auch die Offenbarung und ihre eigene Erfahrung günstig für ihre Ansicht und ihr Interesse geschienen.

Das Wesen des Bösen im Urtheile darüber anders, als auf diese gewöhnliche und allgemeine Weise, zu bestimmen, oder vielmehr der entgegengesetzten Ansicht davon Eingang zu verschaffen, hat daher seine großen Schwierigkeiten. Wer dieses unternimmt, muß gegen den Strom vermeintlicher allgemeiner Erfahrung, weit verbreiteter, durch ihr Alter bewährt erschienener Ansicht, herkömmlicher, als orthodox bekannter Lehre, und gegen die Behauptungen der Gelehrtesten unter den ältern und neueren Theologen und der berühmtesten Verfasser christlicher Sittenlehren aller Zeiten auch der neuesten kämpfen. Indessen läßt sich der Freund der Wahrheit dadurch keineswegs zurückhalten, sein Urtheil dem der großen Menge offen und frei entgegenzusetzen, daß nämlich das Böse vom Guten gar nichts habe, d. h. nichts mit ihm gemein habe, also auch die Realität nicht, daß das Böse überhaupt nichts habe und nichts sei, und daß es bei dieser Ansicht, anstatt an Bedeutung zu verlieren, gerade an Bedeutung gewinne, weil es als nichtig und schlechthin verneinend auch und zugleich als vernichtend gedacht werden muß. Dieses anzunehmen, nachdem obiges Urtheil über das Gute angenommen ist, verlangt das Denken und der Gedanke. Und was sich im Denken und im Gedanken mit Nothwendigkeit ergiebt, dem

kann alles Andere wenigstens mit Recht nicht widersprechen, weder Wissenschaft noch Erfahrung, noch Geschichte noch Offenbarung.

Herr Consistorialrath Dr. Julius Müller hat zwar in seinem mit unbestrittener Gelehrsamkeit verfaßten Buche: „Die christliche Lehre von der Sünde. Breslau 1839," und zwar in dessen erstem Bande, welcher „eine theologische Untersuchung vom Wesen und Grunde der Sünde" enthält, solchen Widerspruch zu erheben unternommen, allein ohne den Unbefangenen zu überzeugen, und daher umsonst und vergeblich, welches hier eben dargelegt werden soll. Und dies ist denn die nächste Veranlassung zu der hier folgenden Schrift: Vom nichtigen und vernichtenden Wesen des Bösen, durch Widerlegung der Müllerschen Theorie, welche letztere die Realität des Bösen festhält und diese Ansicht zunächst und vorzüglich aus der Erfahrung geschöpft zu haben vorgiebt, wie das eine Stelle in dem genannten Müllerschen Buche 2. Ausgabe 1. Bnd. S. 310 bezeugt, wo es heißt: „Ob das Vorhandensein der Sünde sich irgendwie aus der Idee ableiten lasse, die volle Entscheidung dieser Frage kann erst aus den folgenden Untersuchungen sich ergeben. So viel muß aber jedenfalls zugegeben werden: nicht auf diesem Wege tritt das Böse in unser Bewußtsein, sondern zunächst haben wir es als Thatsache der Erfahrung." Von dem Unterzeichneten, welcher sich in der hier folgenden Widerlegung (was hier gleich zur Nachricht für den Leser ein für allemal bemerkt wird) den Referenten und Herrn Dr. Müller den Verfasser nennt, in Bezug auf seine Schrift, wird keins von beiden zugestanden, wenn beides, das Vorhandensein der Sünde und diese als Thatsache der Erfahrung in realer Bedeutung zu nehmen sein sollte, wie es der Verfasser Hr. Dr. Müller in seiner Schrift immer zu nehmen pflegt. Diese Thatsache der Erfahrung, bemerkt Referent, kann keine äußere sein, denn die würde dem Gebiete der Sittlichkeit als solchem gar nicht angehören, sie kann keine andere sein, als eine innere Thatsache der Erfahrung, wie wir sie im Bewußtsein, und zwar, weil es sich nicht anders denken läßt, im sittlichen Bewußtsein haben. Wenn wir nun in diesem schon das Gute als eine Thatsache der Erfahrung in realem Sinne haben, so bleibt eben deshalb im sittlichen Bewußtsein kein Raum für eine vom Guten

verschiedene oder zu unterscheidende, ja sogar entgegengesetzte Thatsache der Erfahrung in realer Bedeutung, weil sonst das sittliche Bewußtsein nicht mit sich selbst in Uebereinstimmung zu denken wäre. Im sittlichen Bewußtsein haben wir eben nichts weiter, als das Bewußtsein vom sittlich Guten, und wie sich von selbst versteht von dessen Gegensatze, aber als blos verneinendem, vom Mangel am Guten, vom Unsittlichen, Nichtsittlichen, Nichtguten, welches gleich ist dem Bösen. Daraus ist zugleich klar, daß sich das Vorhandensein der Sünde allerdings auf keine Weise aus der Idee ableiten lasse, wenn unter diesem Vorhandensein ein reales verstanden werden soll. Aber das ist damit nachgewiesen, daß sich das nichtige Wesen des Bösen aus dem bloßen Begriffe desselben ergebe. Es ist das Gute der Inhalt und das Produkt des sittlichen Bewußtseins und das Böse dessen verneinender Gegensatz.

Die Erkenntniß vom nichtigen und vernichtenden Wesen des Bösen gewährt außerordentliche Vortheile in der Erkenntniß sinnlicher und übersinnlicher Dinge, welche das menschliche Interesse im höchsten Grade berühren. Jene Erkenntniß verhilft der Vorstellung vom Guten, von dessen Realität, Werth und Würde, erst zu ihrem vollen Rechte, läßt keine unwürdige Vorstellung von Gott und vom Menschen zu, läutert, heiliget und befestiget das Gottesbewußtsein, Selbstbewußtsein und sittliche Bewußtsein, sichert und bewahret dem Glauben, als dem Grunde aller Sittlichkeit und Tugend, seine Wahrheit, den höchsten Rang vor allen andern geistigen Gütern, mehret seine Innigkeit und seine Kraft, löset bis dahin für unauflöslich gehaltene Räthsel der Welt und hebt den Widerspruch im Wesen des Menschen, in der Weltregierung und im Weltplane Gottes auf, welchen man bei der irrigen Ansicht vom realen Wesen des Bösen darin von jeher gefunden hat und immer finden wird. So hat die Erkenntniß vom nichtigen Wesen des Bösen einen unverkennbar günstigen Einfluß auf Berichtigung der Sittenlehre oder Moral, auf die Gestaltung der Dogmatik, auf Theologie, Christologie, Anthropologie, Psychologie, Pädagogik, Ascetik, auf alles Wissen von göttlichen und menschlichen Dingen.

Doch ist, bei allen ihren unleugbaren Vorzügen, die Lehre vom nichtigen Wesen des Bösen gegenwärtig noch als eine

verborgene zu betrachten, theils weil sie dem allgemeinen Bewußtsein noch fremd ist, theils weil unter den Denkern aller auch der neuesten Zeiten nur einzelne wenige, obgleich gerade die ausgezeichnetsten, ihr anhangen, und zwar mit mehr oder weniger Entschiedenheit, ohne jedoch, so viel dem Unterzeichneten bekannt geworden ist, ihr diejenige Bedeutung beizulegen, die ihr gebührt, theils endlich weil viele Gelehrte alter und neuer Zeit sich entweder von der Wahrheit der in Rede stehenden Lehre nicht überzeugen können, indem ihre geistige Verfassung oder ihr bisheriger Bildungsgang widerstrebt und hinderlich ist, oder sich der Wahrheit nicht ergeben wollen, weil sie in Uebereinstimmung mit ihr auf irgend eine Weise Gefahr und Verlust befürchten, was doch eigentlich vom Fortschritte der Wissenschaft nicht zu befürchten ist.

Die Wahrheit an das Licht, zur allgemeinen Kenntniß, zu bringen, das ist der Zweck der hier bevorworteten Schrift. Weil nun die bereits erwähnte, vom Herrn Dr. Müller verfaßte und: „Vom Wesen und Grunde der Sünde" betitelte der Wahrheit entgegenzustehen scheint, so ist die des Referenten dagegen gerichtet, um durch Widerlegung den Irrthum zu beseitigen und die Wahrheit darzustellen. Auf diese Weise hat Referent den Vortheil, daß er nicht mehr und nicht noch einmal bereits erhobene und widerlegte Einwürfe, sondern nur neue und erheblichere, zu besorgen und zu besiegen hat, wenn etwa einer oder der andere unter den Zeitgenossen solche bekannt machen wollte. Referent würde dann gern und willig dem Lichte der Wahrheit huldigen, was ihm auf dem Wege der Ueberzeugung zu Theil würde, von welcher Seite es auch kommen möchte, und ihm nachfolgen.

Es liegt in der Natur des behandelten Gegenstandes dieser Schrift, daß dieselbe auch andern Schriftstellern, welche denselben Gegenstand behandelt haben, wenn sie Hrn. Dr. Müllers Ansicht von dem realen Wesen und dem positiven Grunde der Sünde auf dem sittlichen Gebiete als solchen theilen, polemisch entgegentritt, namentlich Hrn. Dr. Richard Rothe, in dessen theologischer Ethik, Wittenberg 1845, welcher sich zwar, in Hinsicht auf das hier in Rede stehende Thema, in Nebensachen gegen Müller, in der Hauptsache jedoch mit diesem einverstanden erklärt, und, wenn er auch nicht in dessen Unsicherheit und Rath-

losigkeit im Urtheil über das Wesen und den Grund der Sünde verfällt, dennoch sich über diesen Gegenstand in Unklarheit, Zweideutigkeit und Unwahrheit verbreitet, im zweiten Bande des erwähnten Buches in der 2. Abtheilung, im 1. Abschnitte, wo in drei Hauptstücken von der Sünde, von ihrem Begriffe, ihrer Entstehung und dem natürlichen Sittenverderben die Rede ist. Es ist das um so befremdender, da dieser Gelehrte in den übrigen bei weitem umfangreicheren Theilen seines Buches seinen Beruf zur Speculation auf eine so ausgezeichnete Weise bewiesen, in der Behandlung des „Schöpfungsbegriffs, in der Grundlegung der theologischen Ethik, in ihrer Methode und Eintheilung, über das höchste Gut, als abstraktes Ideal, abgesehen von Sünde und Erlösung" u. s. w. eine neue Bahn gebrochen, und sich um die Wissenschaft ein unbestreitbares Verdienst erworben hat. Beide, Müller und Rothe, behaupten die Realität, das reale Wesen der Sünde, erklären das Böse für sittlich real, beide in der Besorgniß, Müller ausdrücklich sich äußernd, Rothe darüber schweigend, sie müßten bei der entgegengesetzten Ansicht ihre Vorstellung von der Bedeutung der Sünde aufgeben, welche Besorgniß Ref. als unbegründet nicht theilen kann. Beide versuchen es, die Ursächlichkeit der Sünde von Gott fern zu halten, was ihnen bei dem Festhalten an ihrer Behauptung von der Realität derselben nimmermehr gelingen kann. Und wie viele Gelehrte und Schriftsteller werden diesen Beiden auf ihrem schwierigen und doch so nutzlosen, breiten und trostlosen, weil falschen Wege nachfolgen, auf welchem so vieles dunkel bleibt, was am meisten der Aufhellung bedarf, z. B. das Verhältniß Gottes zur menschlichen Freiheit, und diese Freiheit selber. In der hier folgenden Schrift wird der Versuch gemacht, über einen der dunkelsten Gegenstände menschlichen Wissens und Lebens Licht zu verbreiten. Es ist möglich, ja fast wahrscheinlich, daß dasjenige, was hier als Hauptsatz behauptet wird, nur wenigen einleuchtet, zumal auf den ersten Anblick, als ein durchaus fremder, ja dem gemeinen Urtheil sich völlig entziehender Gedanke. Der Unterzeichnete jedoch sieht sich hier zu dem Geständnisse genöthiget, daß er seine ganze bereits sehr vorgerückte Lebenszeit auf die Lösung dieser Aufgabe, auf die Erforschung der Wahrheit in der Beurtheilung des Bösen, verwandt hat, und daß er bisher weder

durch irgend eine literarische Erscheinung noch durch sonst etwas, was ihm zur Kenntniß gekommen ist, in seiner Ueberzeugung zweifelhaft geworden, vielmehr je weiter hin um so mehr darin bestärkt worden ist.

Die Abtheilungen in der hier folgenden Schrift sind dieselben, wie sie sich in dem Müllerschen Buche finden, wodurch die Vergleichung der Schrift mit der Gegenschrift erleichtert wird. Daß in der letztern, wie sie hier vorliegt, beiläufig noch andere Gegenstände von wissenschaftlichem Interesse, die mehr oder weniger mit dem Hauptthema im Zusammenhange stehen, einer Beurtheilung unterworfen sind, weil sie einer Berichtigung zu bedürfen schienen, wie sich die Veranlassung dazu durch den Inhalt der widerlegten Schrift in ihrem Fortgange darbot, wird den Lesern nicht entgehen, wenn sie das Inhalts-Verzeichniß dieser Widerlegung eines Blickes würdigen wollen, welches einen möglichst genauen Ueberblick des Ganzen gewährt.

Wie die aus der Müllerschen Schrift in dieser Widerlegung angeführten Seitenzahlen beweisen, so ist nur die erste Ausgabe derselben benutzt worden, weil ein bedeutender Theil der Widerlegung bereits vollendet war, als die zweite Ausgabe jener Schrift erst erschien. Es kann das deshalb der Widerlegung keinen Abbruch thun, weil der Hr. Verfasser der widerlegten Schrift in deren 2. Ausgabe 1. Bnd. S. VIII selbst äußert, daß zwar „der ersten Auflage von mehreren Seiten Kritik zu Theil geworden sei, daß dieselbe ihn jedoch nicht habe bewegen können, die dort versuchte Lösung des Problems in irgend einem ihrer wesentlichen Momente aufzugeben". Hiernach sind die wesentlichen Momente, welche die Widerlegung auch nur berührt, indem sie Anderes zur Seite liegen läßt, in beiden Ausgaben dieselben, und die Widerlegung trifft sowohl den Hauptinhalt des Buches in seiner zweiten Ausgabe, wie in der ersten.

Die so lange Zeit, nach dem Erscheinen des Müllerschen Werkes über die Sünde, bis auf die Gegenwart verschobene Herausgabe dieser Schrift findet wohl ihre Entschuldigung in der öfteren, der Wichtigkeit des Gegenstandes wegen, zu verschiedenen Zeiten unternommenen Durchsicht des Ganzen der Schrift und Gegenschrift, und hauptsächlich in dem Mangel an der zu dieser Arbeit erforderlichen Muße, welche ein beschwerliches Amt bisher

nur in sehr geringem Maaße, gegenwärtig jedoch nach der Niederlegung dieses Amtes in größerem Maaße gewährt hat. Mögen nun diejenigen meiner Zeitgenossen, denen mehr Zeit zu leben und mehr Kraft zu wirken bleibt, als mir, das angefangene Werk weiter führen, und auf dem hier gelegten Grunde, nachdem das Unbrauchbare und Unhaltbare weggeräumt worden ist, fortbauen.

Gott aber gebe uns zu ehrlichem Kampfe die Waffen seines Geistes, mit welchem er uns alle ausgerüstet hat, sein Werk zu treiben, und lasse uns zu jeder Zeit die Zeichen seiner Gnade schauen und seine Kraft empfinden.

Kösen, den 6. März 1861.

J. G. Huch.

Uebersicht des Inhaltes.

Seite

Eingang 1
Es kommt in dieser Untersuchung alles auf die Wahrheit an . . . . . —
Vorwort . . . . . 1 — 5
Was von Errichtung eines dogmatischen Gebäudes von allgemeiner Anerkennung und Jahrhundert langem Bestande zu halten ist . . . . . 1 — 2
Der Gegensatz von Sünde und Erlösung, besser Heiligung, warum? . . 2 — 3
Aeußerung eines berühmten Schriftstellers über Erforschung des Wesens der Sünde, als eines Widerspruchs in unserm Dasein . . . . . 3 — 4
Grauen vor der Sünde . . . . . 4 — 5
Worauf es in der Müller'schen Schrift, und worauf es dagegen in dieser abgesehen ist 5

Erstes Buch.

Das Wesen der Sünde . . . . . 7 — 66

Einleitung. Etymologie des Wortes Sünde . . . . . 9 — 10
Erstes Kapitel. Die Sünde als Uebertretung des Gesetzes 10 — 39
Erklärung einiger Ausdrücke für den Begriff Sünde, welche negativ ausfällt 10
Ob das Gesetz eine Gesinnung oder eine That fordere . . . . . —
Ob das Gesetz vermögend sei, uns das Ziel der Heiligung vorzuhalten . 10 — 11
Das Gesetz als Ideal für ein sittliches Leben 11
Das Verhältniß beider zu einander . . . . . —
Die Erkenntniß der Sünde aus dem Gesetze . . . . . —
Wessen ist der Mensch fähig unter der Herrschaft des bloßen Gesetzes? . . 11 — 12
Ob der Mensch des Guten fähig geschaffen sei . . . . . 12 — 13
Ob eine objektive Natur des Gesetzes denkbar, oder ob eine subjektive anzunehmen sei . . . . . 13 — 16
Das Gesetz ist zugleich die Kraft, es zu erfüllen 15
Der Spruch der Schrift: „Wenn ein Gesetz gegeben wäre, was da könnte lebendig machen" 16
Gesetz und Glaube verglichen . . . . . —
Das Gesetz als Ausdruck sittlicher Gesinnung ist der Weg zum Leben . . 17
Das ewige, sittliche Gesetz nur denkbar mit der sittlichen Natur des Menschen —
Verwechselung des Individuums mit dem Subjekt, und daher die Annahme einer verdunkelnden und verkehrenden Willkür 18
Mit dem Gesetze ist Lust und Kraft der Erfüllung gegeben . . . . . —
In welchem Sinne ist der Mensch unter dem Gesetze? 19
Unterschied zwischen Gesetz und Pflicht . . . . . 19 — 20
Ist das Sittengesetz auf einen Zustand zu beziehen, in welchem die Sünde als That schon vorhanden ist? 21
Das Verhältniß des Gesetzes zu dem, welcher es befolgen soll . . . . . —
Ist das Gesetz eine Schranke? 22
Giebt es einen mit der Sünde behafteten Willen? . . . . . —

	Seite
Nur ein verbietendes Gesetz verliert seinen Werth für eine vervollkommnete sittliche Creatur	22
Ist eine positive Lebensstörung denkbar?	23
Andeutung des Wesens der Sünde	—
Im Müller'schen Buche wird im Wesen des Menschen das Böse mehr vorausgesetzt, als das Gute	23 — 24
Sündloser Urstand und Sündenfall	24
Ob das Eintreten des Gesetzes ins Bewußtsein die Sünde zur Offenbarung reize	24 — 25
Sinn des Spruches: „Das Gesetz ist gekommen, auf daß die Sünde mächtiger werde"	25
Das Mißliche und Schädliche verbietender Gesetze, vorläufig angedeutet	—
Regel der Erziehung	26
Die Sünde als Widerstreit gegen die Pflicht	—
Das Böse außer dem Menschen in Satan. Was von dieser Lehre zu halten sei	27
Ob Gott werde verbietende Gesetze gegeben haben. Das erste der zehn Gebote	—
Tritt eine Versuchung von innen oder von außen an den Menschen, und was ist überhaupt eine Versuchung?	28
Dieses angewandt auf die Versuchung Christi	28 — 29
Ansicht protestantischer und katholischer Theologen vom Nichtvollkommenen	29
Müller's Widerspruch in seinem Urtheil darüber	29 — 30
Urtheil des Ref.	30
Weitere Nachweisung des nichtigen Wesens der Sünde	—
Verwechselung des Widerstreites gegen das Gesetz mit dem Nochnichtvollkommenen	31
Der Unterschied des sittlich Vollkommenen und Unvollkommenen ist nur ein gradueller	31 — 32
Schleiermachers Urtheil über den Gegensatz von gut und böse, und dessen Sinn	33
Der Gegensatz von vollkommen und unvollkommen	—
Abweichung Müllers von Schleiermacher, aber ohne hinlänglichen Grund	34
Sittliche Integrität und sittliche Vollkommenheit sind nicht zu unterscheiden	—
Andeutung des Unangemessenen in dem Ausdrucke Erlösung	35
Die Sündlosigkeit im Leben des Erlösers	—
Müllers Widerspruch in seinem Urtheil über Sündlosigkeit	36
Irrthum und Widerspruch bei Augustinus	37
Dieser neigt sich derjenigen Auffassung des Bösen zu, nach welcher es negativ zu denken ist	—
Ob die sittliche Bestimmung des Individuums im Gesetz einen erschöpfenden Ausdruck finde	38
Das Gute als das Seiende und Seinsollende, auf jeden Fall Reale. Das Böse, das contradiktorische Gegentheil davon	39
Zweites Kapitel. Die Sünde als Ungehorsam gegen Gott	40 — 49
Ob das Gesetz über das Subjekt, dessen Thätigkeit es normirt, hinausführt, ist verneint	40
Woher das Gesetz zunächst fließt und wohin es zurückzuführen sei	41
Das Widersprechende in der Annahme der Objektivität des Gesetzes	42
Ob der Urheber des Gesetzes vom Subjekte verschieden sei	43
Mißlungene Bestreitung des Satzes, daß das Gesetz seinen Ursprung in demjenigen habe, welchem es gesetzt ist	—
Kant kennt nur eine subjektive Natur am Gesetze	—
Was dem Menschen von oben oder von unten in den Willen kommt	—
Die Autonomie des Willens nur ein scheinbarer Widerspruch	—
Vom Selbstzwange bei Befolgung des Sittengesetzes	—
Was heißt das: sich selbst verleugnen?	—

	Seite
Dem Willen zwei entgegengesetzte Richtungen zuschreiben, ist irrig	43
Die zweite Richtung ist nichtig	—
Ob sich ein erkennender Geist einem wollenden zu unterwerfen habe	—
Der Dualismus im Erkennen und Wollen bestritten	—
Urtheil über den Spruch: „ich weiß wohl, was ich thun soll, aber ich thue es nicht"	45
Was ist von einer durch die Sünde eingetretenen Entzweiung der menschlichen Natur zu halten?	—
Daß auch der Mensch mit bösem Willen sich dem strafenden Gewissen nicht zu entziehen vermag	46
Regel und Maxime gehalten gegen ein Gesetz. Auch dieses hat seinen Ursprung in der sittlichen Natur des Menschen	47
Drittes Kapitel. Die Sünde als Selbstsucht	49 — 66
Erster Abschnitt. Das Realprincip des sittlichen Gesetzes	49 — 52
Ist die Bestimmung der Sünde als Ungehorsam gegen Gott blos formal?	49
Ist das Böse durch einen grundlosen Willensakt Gottes?	—
Daß Erkenntnißgründe die Freiheit beschränken wird bestritten	—
Es wird bestritten, daß die That eines Menschen auch im Bösen um so freier ist, je deutlicher seine Erkenntniß in seiner That ist	50
An Freiheit ist im Bösen nicht zu denken	—
Der Böse weiß nicht, was er will	51
Freie sittliche Einheit ist undenkbar ohne Wesenseinerleiheit	—
Wie Gott Alles in Allem ist, ohne ihn nichts, mit ihm Alles	—
Jeder Akt der Selbstbestimmung ist ein Bestimmtwerden von Gott	—
Die Welt entstanden aus der Negation	—
Ein sündiger von Gott abgewandter Mensch ist nicht zusammenzudenken mit der Wirkung des Geistes Gottes auf denselben	—
Der Widerspruch hierin	51 — 52
Das menschliche Geschlecht als sündig ist im Widerspruch mit der Gründung eines göttlichen Reiches	52
Zweiter Abschnitt. Das Realprincip der Sünde	52 — 63
Wiederholte Andeutung der Realität alles Guten und des Mangels daran im Bösen	52 — 53
Der religiöse Begriff der Sünde	53
Die Sinnlichkeit kann nicht entarten	—
Der freie Wille kann nicht gemißbraucht werden	53 — 54
Unter das Thier kann sich der Mensch nicht erniedrigen	54
Die Natur wird nicht zur Unnatur; sinnliche Triebe lassen sich nicht verzerren, und sinnliche Lust läßt sich nicht erfinden	—
Falsche Position ist keine	—
Wer setzt sich in den wahren Bezug zu Gott	—
Selbstsucht	—
Sünde ist ewige Negation	55
Selbstsucht und Selbstliebe	—
Der Verf. befürchtet Graduntersch iede in Bestimmung der Sünde, doch ohne Grund	—
Das Verhältniß der Selbstsucht zur Sinnlichkeit	56
Daß die Sünde ihren Grund nicht könne in Gott haben	—
Alle fehlerhaften Neigungen, Begierden und Leidenschaften lassen sich aus der Sinnlichkeit ableiten	—
Haß gegen Gott nur möglich bei falscher Vorstellung von Gott	—
Gottesfurcht und Gottseligkeit	57
Eine Begeisterung des Hasses nicht anzunehmen	—
Sinnlichkeit mehr Quell der Sünde, als Selbstsucht	—
Die Sünde als täuschender Schein, negativ	—
Die Macht der Wahrheit der Erkenntniß des Bösen als nichtig	—

Seite

Ein deutliches Bewußtsein vom Elende der Sünde ist nie mit der Fortsetzung derselben zusammen 58
Täuschender Schein entspringt aus dem verkehrten d. h. sinnlichen Willen —
Die Lüge scheint nur nicht mit der Sinnlichkeit zusammenzuhängen . . —
Ob der Mensch nur durch Erlösung seine Bestimmung erreiche . . . . 59 — 60
Die Leidenschaft erklärt der Verf. selbst für das Unfreie, also Negative . 61
Ist der Sünde qualitativ dieselbe Realität beizulegen, als dem Guten? . —
Ist das diabolisch Böse oder nur das menschliche Böse denkbar? . . . —
Macht des Bösen ist Macht der Sinnlichkeit, Mangel an richtigem Selbstbewußtsein 62
Würdigung der Vernunft der Sinnlichkeit gegenüber . . . . . 62 — 63
Uebergang . . . . . 63 — 66
Woher die Sünde? Wesen und Grund derselben 63
Kann das Geschöpf einen dem Willen des Schöpfers entgegengesetzten Willen haben? . . . . . —
Die Welt, Natur- und Thierreich sind nach dem Sündenfalle nicht zerrüttet, haben von der Sünde nichts 64
Sühnung der Sünde durch das Leiden Christi . . . . . 64 — 66
Ist das Räthsel der Sünde zu lösen? 66

Zweites Buch.

Prüfung der vornehmsten Theorieen zur Erklärung der Sünde . . 67 — 146

Erste Abtheilung. Die einzelnen Theorieen . . . . . 69 — 115

Erstes Kapitel. Ableitung der Sünde aus der metaphysischen Unvollkommenheit des Geschöpfes . . . . . 69 — 82

Uebereinstimmung des Ref. mit der Ansicht Leibnitzens vom negativen Wesen des Bösen 69
Was ist Reales in der Sünde? was Formales? 70
Der göttliche Verstand ist nicht ideale Ursache des Bösen. Göttliche Zulassung . . . . . —
Es giebt nur Schwachheitssünden. Der böse Wille schwach . . . . . —
Das Böse als Verbotenes kann kein Mensch wollen 71
Die Sünde ist nichtig und deshalb bedeutungsvoll, da sie vernichtet . . 72
Selbstsucht und Haß keine Lebensprincipe . . . . . —
Das geistige Wesen, was sich im Bösen verstärkt, ist sittlich gleichgültig 73
Kinder der Welt und Kinder des Lichts . . . . . —
Scheu und Schauder vor dem Bösen bleiben auch dem, welcher es sich nichtig denkt 74
Es ist kein bloßer Gradunterschied zwischen gut und böse . . . . . —
Die Befürchtung, daß sich das Böse verewige 75
Das Böse als Realität ist viel weniger vertilgbar zu denken . . . . —
Verhältniß des sittlich Guten zum metaphysisch Guten . . . . . 75 — 76
Das Böse ist nur am Guten 76
Beide sind nicht zwei Faktoren im sittlichen Leben . . . . . —
Der Dualismus in der Annahme zweier Principe, Gottes und des Teufels 77
Basis des Bösen und Guten 78
Quantitativer Gegensatz zwischen gut und böse nicht zu vermeiden . . . 78 — 79
Wie vernünftig es sei, es sich leicht zu machen, die Probleme der Welt zu lösen 79
Das Nichts und die Vernichtung der schrecklichste Gedanke . . . . . —
Qualitativer und quantitativer Unterschied . . . . . —
Der letztere findet sich unter allen Wesen 80
Das Böse ein bloßer Mangel 81
Ein Streben nach Zerstörung ist das Wirken blinder Naturkräfte . . . 82

Seite

Zweites Kapitel. Ableitung der Sünde aus der Sinnlichkeit . . . . . 83 — 105
Die Möglichkeit des Bösen erklärt sich vollständig durch die Möglichkeit des Guten 83
Der Konflikt zwischen dem Angenehmen und Guten . . . . . 83 — 84
Das Verhältniß der geistigen Natur zur sinnlichen, Würde des Menschen . 84 — 85
Die Sinnlichkeit kann sich den Geist nicht unterwerfen 85
Schwächung des Geistes nicht wider Willen, sondern ohne Willen 86
Das Geistige kann nie Mittel des Sinnlichen werden . . . . . 86 — 87
Das Böse fließt allein aus der Sinnlichkeit, nicht aus dem freien Willen, und eine Selbstverkehrung des letztern ist nicht möglich 87
Freiheit des Willens weiter erläutert. Aus ihr kann die Sünde nicht entspringen 88
Mit der Freiheit zum Bösen ist nicht zugleich die zum Guten zu bestreiten 89
Der Mensch hat einen hinlänglichen Grad von Stärke zum Guten . . . . —
Daß die Sinnlichkeit in sittlich bedeutender Weise im Menschen eine Macht werde, ehe der Geist erwacht, ist eine falsche Annahme . . . . . 89 — 90
In der Selbstbeschuldigung widerstrebt der Geist der Sinnlichkeit . . . 91
Die Sünde hat ihren Ursprung und ihr Objekt in der Sinnlichkeit . . . 92
Auf den höchsten Stufen geistiger Bildung zeigt sich die Sünde am wenigsten 92 — 93
Ehrgeiz und Herrschsucht nur aus Sinnlichkeit 93
Daß nur das Gute Realität habe 94
Auch Hochmuth aus Sinnlichkeit 95
Sünde ist keine Selbsterhebung, sondern Eitelkeit und Wahn, und kann weder in die Aeußerlichkeit noch Innerlichkeit verlegt werden . . . 94 — 95
Von der Sinnlichkeit haben wir zu leiden 95
Die mönchische Ascetik ist eine unsinnige . . . . . 96 — 97
Es ist auch nicht weise, nach zwei Seiten hin wirken, den Geist stärken, die Sinnlichkeit schwächen zu wollen 97
Sinnliche Lust und Weltliebe ist von Dünkel und Hochmuth nicht zu trennen —
Geistlicher Stolz und Selbstgerechtigkeit 98
Ohnmacht des Geistes gegenüber der Macht der Sinnlichkeit ist das Wesen der Sünde 98
Ueber den Spruch: „Der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach" . 99
Es ist unstatthaft, im Menschen ein Gott widerstrebendes, Sünden erzeugendes Princip anzunehmen, als von Gott ihm anerschaffen, wenn man auch die Sünde aus der Sinnlichkeit ableitet, welche an sich unschuldig ist . . . . . —
Wenn das Böse aus der Sinnlichkeit entspringt, was ist dann von Erhaltung und Wiederherstellung der Leiblichkeit zu denken? 100
Der Mensch kann sich nicht gegen den Willen Gottes bestimmen, und sittliches Verderben entspringt nicht mit Nothwendigkeit aus der sinnlichen Natur 101
Was ist das σάρξ bei dem Ap. Paulus? 102
Anhang. Das Verhältniß der Ansicht Kants vom Ursprunge des Bösen zur Sinnlichkeitstheorie . . . . . 103 — 105
Kant behauptet den Ursprung der Sünde aus der Sinnlichkeit 103
Mit der Realität des Bösen wird ein Gradunterschied zwischen gut und böse gesetzt 104
Ob ein Mensch die Forderungen des Sittengesetzes gern erfüllt . . . . —
In welchem Sinne das Böse nicht aus der Sinnlichkeit 105
Freiheit nach Kant . . . . . —

Drittes Kapitel. Schleiermacher's Ansicht vom Ursprunge der Sünde 106
Schleiermacher nimmt im Bösen ein Leiden der Vernunft und ein Thun der Natur an, welche letztere die Vernunft nicht bestimmen kann —

Seite

Ein Widerstand gegen Gottes Willen aus dem geistigen Leben heraus wäre ein Widerspruch 106
Die Konsequenz Schleiermacher's ist nicht zu bestreiten . . . . . —

Viertes Kapitel. Ableitung des Bösen aus den Gegensätzen des individuellen Lebens . . . . . 107 — 111

In welchem Sinne wird alles Leben in der Natur aus Gegensätzen geboren, das Mannigfaltige aus dem Einfachen? 107
Jeder Gegensatz ist verneinend . . . . . 107 — 108
Beispiele von Gegensätzen . . . . . 107 — 108
Jeder Gegensatz setzt den Satz voraus 109
Was im sittlichen Streben die Vernichtung der eigenen individuellen Existenz zu bedeuten habe . . . . . —
Ob der Mensch durch eigene Kraft zum Guten gelange . . . . . 109 — 110
Das Böse weder Realität noch Princip 110
Darf man die Natur in den Prozeß der Sünde verwickeln? . . . . . —
Gegensatz ist nicht Widerspruch gegen Gottes Willen . . . . . 110 — 111
Wiederholter Vergleich der Sündlosigkeit und sittlichen Vollkommenheit . 111

Fünftes Kapitel. Ableitung des Bösen aus dem Grunde der Existenz Gottes . . . . . 111 — 112
Schelling's irrige Ansicht . . . . . 111 — 112
Dem Menschen kommt nicht ein Vermögen zum Guten und Bösen als Freiheit zu 112

Sechstes Kapitel. Dualistische Ableitung des Bösen . . 113 — 115
Das Böse ist als Negation von der höchsten Bedeutung 113
Das Wesen des Bösen weiter als nichtig bewiesen . . . . . 113 — 115
Das Böse ist mit sich einig 115
Das Böse kann nicht mit Bösem vertrieben werden, sondern mit Gutem . —

Zweite Abtheilung. Höchster Standpunkt der Beurtheilung 116 — 146
Begriff der Schuld ist derselbe, als der der Sünde 116
Jedes Schuldbewußtsein ist ehrenwerth, selbst wenn es unfreiwillig wäre . —
Schuld eben so nichtig als das Böse 117
Die göttliche Traurigkeit . . . . . —
Sittliches Bewußtsein geht der Sünde voraus 118
Auf welche Weise sich das Schuldbewußtsein mit der Weltregierung Gottes vereinigen lasse . . . . . 118 — 119
Die Majestät des sittlichen Gesetzes ist nicht objektiv 119
Hat das Schuldbewußtsein den Menschen, oder hat der Mensch das Schuldbewußtsein? . . . . . 119 — 120
Schuldbewußtsein ist sittliches Bewußtsein 120
Und dieses zugleich Bewußtsein der Angehörigkeit an Gott und ein Losreißen von Gott nicht denkbar . . . . . —
Die Zulassung der Sünde von Seiten Gottes bestritten 121
Das Geistige wirkt in einer bösen Handlung nicht mit und darin ist kein Princip . . . . . 121 — 122
Das Führen Gottes in Versuchung 122
Deus concurrit ad materiale, non ad formale actionis malæ . . . . . —
Ein Mitwirken Gottes ist seinem Alleinwirken nicht entgegenzusetzen . . 123
Können Sünden Strafen der Sünden sein? 124
Die Entwickelung in der Sünde wird geleugnet . . . . . 124 — 125
Das Verhältniß Gottes zur Sünde 125
Sünde nicht aus Selbstentscheidung und nicht aus Gott . . . . . 125 — 126
Credo, ut intelligam, oder intelligo, ut credam? 126
Das Böse ist weder durch Gott noch für Gott . . . . . —
Als nichtiges Wesen ist das Böse vom Vorherwissen und von der Verursachung Gottes ausgeschlossen 127

Seite
Der Sündenfall der ersten Menschen nicht Schuld aller andern 128
Das Gericht Gottes fordert nicht die Realität der Sünde, wenn auch eine verkehrte, denn diese ist keine . . . . . 128 — 129
Gott richtet die Creatur und diese richtet sich selbst 129
Eine strafwürdige Handlung ist keine selbstständige . . . . . —
Der Schuldbegriff und Zweck der Strafe, diese und die Züchtigung. Erlösung und Aufhebung der Strafe . . . . . 129 — 131
Der Zorn Gottes und seine Liebe nicht zu vereinigen, dessen Strafgerechtigkeit 131
In dem Sünder kein Angriff auf die Majestät Gottes und keine Selbstständigkeit . . . . . 132 — 133
Die Gnade Gottes und die eigene Kraft des Menschen 133
Vergebung der Sünde, diese kein Lebensprincip und kein verkehrtes. Kampf der Tugend und neue Geburt . . . . . 134 — 135
Unter geschehendem und geschehenem Bösen kein Unterschied. Es giebt nichts Höheres, als sich Gott zuzuwenden. Böse Handlungen theilen dem Menschen keine verkehrte Richtung mit . . . . . 135 — 136
Die Erinnerung der Sünde nicht bei Gott 137
Sünde wider den heiligen Geist ist jede unbereuete, welche nicht vergeben werden kann . . . . . —
Das Christenthum hat kein Menschlichsein Gottes . . . . . 137 — 138
Nothwendigkeit des Bösen . . . . . 138 — 139
Das Schuldbewußtsein hat nur subjektive Realität 139
Eine Behauptung Schleiermacher's von der Verursachung der Sünde als That in Gott 140
Die Sünde ist nicht positiver Widerstand, sondern negativer, und das Bewußtsein nicht von ihr zu trennen 140
Hegel's Definition des Bösen 141
Die Offenbarung Gottes 142
Entzweiung zugleich Vollkommenheit 143
Der Sündenfall nicht erster Akt der Freiheit . . . . . —
Erlösung und Versöhnung, in welchem Sinne nur im Gedanken Gottes 144
Uebergang. Ist das Böse für Gott, so ist es auch durch Gott 145 — 146

Drittes Buch.

Von dem Möglichkeitsgrunde der Sünde . . . . . 147 — 222

Erste Abtheilung. Der freie Wille des Menschen . . . . 149 — 196

Erstes Kapitel. Unterschiede im Begriffe der Willensfreiheit . . . . . 149 — 154
Freiheit nur ein Vermögen zum Guten, ursprünglich nur Anlage. Das Böse nicht aus der Freiheit, sein Wesen und Grund nichtig. Das Reich des Bösen aus einer Negation und vernichtend . . . . . 149 — 150
Formale und reale Freiheit . . . . . 151 — 153
Das Böse nicht Resultat des freien Willens . . . . . 153 — 154

Zweites Kapitel. Der Grund der Freiheit des menschlichen Willens . . . . . 154 — 167
Schelling's Grund eine Annahme der Verzweiflung, wie die Realität des Bösen zu retten, weil die Theologie derselben zu bedürfen meint . 154
Freiheit und Persönlichkeit, die letztere von Gott angenommen, stimmt nicht mit der Identität alles Seins, deren Begriff sich in Gott allein vollzieht 155 — 156
Das Wesen Gottes Nichts oder Alles 156
Dreieinigkeit, Möglichkeit, Wirklichkeit, Nothwendigkeit 157
Das Böse und die Welt haben beide eine Negation mit einander gemein . 158
Das Wollen des Guten setzt ein anfängliches Sein voraus. Das Wollen des Bösen ist undenkbar . . . . . 158 — 159
Ein Wort Paskals: Welch ein Volk es ist, solchem Gott hat es . . 159 — 160

Seite

Offenbarung ist beides, Erleuchtung und Heiligung. Erkenntniß und Gesinnung stehen in Wechselwirkung 160
Das Böse ermangelt der Realität eben so sehr als des Grundes . . . 161
Mit dem Bewußtsein des Gesetzes haben wir freien Willen als ein Vermögen zum Guten . . . . . —
Gutes und böses Gewissen . . . . . —
Das Gottesbewußtsein und Selbstbewußtsein einerlei mit dem Glauben an Gott und Unsterblichkeit . . . . . 161 — 162
Das einzige Princip von Allem ist Gott, ein zweites nicht denkbar . . 162
Das sittlich Gute kann nicht höchster Gegenstand für den Menschen sein, weil dieses dem Gegensatze unterworfen ist, dagegen ist Gott das höchste Gut . . . . . 163 — 164
Ethische und physische Nothwendigkeit verglichen . . . . . 165 — 166
Das Bewußtsein des sittlichen Gesetzes ist Zeugniß eines inwohnenden Ideals und der Freiheit 166
Kein Wesen ist von Gott geschieden und die Natur nicht abhängiger von Gott, als der Mensch . . . . . 166 — 167

Drittes Kapitel. Die Willensfreiheit des Menschen als Möglichkeitsgrund der Sünde . . . . . 167 — 181

Für das Böse als Realität giebt es keinen Raum, Grund und Boden, es ist grundlos, wesenlos und nichtig . . . . . 167 — 168
Die Vorstellung von der Identität alles Seins, ihr Einfluß auf die Vorstellung vom Verhältnisse Gottes zur Welt 169
Das nichtige Wesen des Bösen weiter nachgewiesen . . . . . 169 — 170
Eine von der Willensfreiheit gestörte Ordnung ist nicht denkbar. Sinnlichkeit macht ausschließend auch im Glauben 170
Der freie Wille ist Gottes Wille zur Heiligung, nicht zum Gegentheil . . —
Die Lehre der Augsb. Confession von der Ursache der Sünde 171
Müller und Schelling sind in derselben Verlegenheit, einen Ort für den Ursprung des Bösen zu finden, und dieses als das Grundlose ist das absolute Geheimniß der Welt, als Realität unbegreiflich, als Negation begreiflich und kein Geheimniß mehr . . . . . 171 — 174
Der Satan als Affe Gottes, Urtheil darüber . . . . . 174 — 175
Das Wunder dem Bösen verglichen. Dieses aus dem Nichtgebrauch, nicht aus Mißbrauch des freien Willens 175
Nach Kant ist auch Freiheit immer Nöthigung 176
Die ältere Theologie sieht im Bösen eine Tendenz zum Nichts 177
Die Transcendenz und Immanenz Gottes als der Sieg über den Pantheismus . . . . . 177 — 178
Der Wille von Anfang an ein bestimmter 178
Verbietende Gesetze sind nicht die ursprünglichen, in der sittlichen Natur gegründeten, lassen sich auch nicht von Gott ausgehend denken . . 178 — 180
Höhere persönliche Wesen, die sich tiefer Verkehrung und Zerrüttung ergeben haben, sind wohl zu bezweifeln 180
Energie und Tiefe des Selbstseins in der Persönlichkeit bei dem Verf. ist nichts als Selbstsucht und Sinnlichkeit, also unverträglich mit Persönlichkeit 181

Viertes Kapitel. Die Willensfreiheit als Princip der sittlichen Entwickelung . . . . . 181 — 196

Sittliche Entwickelung nur im Guten, nicht im Bösen. Im freien Willen nicht das Vermögen zu beidem, im Bösen die Freiheit verneint und vernichtet . . . . . 181 — 182
Es erscheint kühn, anzunehmen, daß der Mensch sich das Gesetz selbst gebe, aber nicht weniger kühn, daß er sich selbst hervorbringe . . . . 182 — 183
Jeder Bildungstrieb weiset nur nach Einer Seite hin 183
Eine böse That kann dem Menschen sein sittliches Bewußtsein nur für den

Seite

Moment entziehen, oder ist Beweis dafür. In jedem andern Moment bleibt Freiheit 183
Wiederholt formale und reale Freiheit beurtheilt 184
Eine Entwickelung im Bösen vom freien Willen aus nicht möglich . . . —
Verkehrtes Princip gleich Sinnlichkeit . . . . . —
Das sittliche Bewußtsein kann uns nicht die Impotenz des Willens vorwerfen 185
Die Sünde als eine Macht darzustellen, ist irrig, ja schädlich. Dagegen ist die Menschheit von der Macht des freien Willens zu überzeugen . . 186
Das Vorbild des Herrn eine erlösende und heiligende Macht . . . . . —
Das siebente Kapitel des Römerbriefes . . . . . —
Die mit vollem Bewußtsein begangene Sünde, und wie sich nach dem Sündenfalle das sittliche Bewußtsein wieder geltend macht 187
Der freie Wille hat keine Richtung auf das Böse, und dieses entwickelt sich nur in negativem Sinne, indem es das Gute vernichtet . . . . 187 — 188
Das Zunehmen des Guten ist seine Entwickelung, sein Abnehmen die Entwickelung im Bösen 188
Ein Ausspruch Augustins berichtiget. Formale und reale Freiheit . . . 189
Das Böse nicht durch Verführung und schon in seinem Anfange nicht Freiheit . . . . . —
Nur die ursprünglich reale Freiheit kann sich der Nothwendigkeit nähern . 190
An einer formalen Freiheit ist nichts aufzureiben. Das Böse nicht aus dem Willen . . . . . 190 — 194
Das Princip in der Sünde ist die Begierde 195
Nur das Gute aus der Freiheit 196

Zweite Abtheilung. Die Vereinbarkeit der menschlichen Freiheit mit der Allmacht und Allwissenheit Gottes . . 197 — 222

Erstes Kapitel. Das Verhältniß der Freiheit zur göttlichen Allmacht . . . . . 197 — 217

Vor der Kausalität und Allmacht Gottes verschwindet jede andere Kausalität und Macht 197
Die Allmacht Gottes geeiniget mit dem Menschen in seinem sittlichen Bewußtsein ist Freiheit des letztern . . . . . 197 — 198
Nothwendigkeit und Freiheit fallen in Eins zusammen 199
Absolute Freiheit ist gleichbedeutend mit absoluter Nothwendigkeit . . . —
Die Freiheit des Menschen keine Selbstbeschränkung Gottes . . . . 199 — 200
Freiheit ist nicht Losgebundenheit von oben, sondern von unten her . . 201
Schleiermacher verwirft die Vorstellung von einer Selbstbeschränkung Gottes . . . . . 201 — 202
Gott Freiheit zuzuschreiben, als ein Vermögen der Wahl, oder überhaupt nur ein Vermögen, sich nach Gründen zu bestimmen, ist bedenklich . . 202
Sinn der Prädestination durch ein decretum absolutum. Was für Gott ist, ist auch durch ihn, und nichts ohne ihn 203
Der Selbstbeschränkung Gottes nach ruhet das Wesen des Bösen auf einer Schranke oder Negation . . . . . 204 — 205
Das Zulassen kein Mittleres zwischen Verursachen und Verhindern und Gott nicht beizulegen . . . . . 205 — 206
Daß von Gott alles Gute komme ist eine eben so hohe Vorstellung, als die von seinen Gnadenwirkungen 207
Der historische Christus und der ideale . . . . . 207 — 208
Das Wohlgefallen Gottes am Guten hat Bezug auf die Realität des letztern. Sein Mißfallen am Bösen fällt zusammen mit dessen Nichtigkeit 208
Zwischen einem hervorbringenden und gebietenden Willen Gottes ist kein Unterschied, desgl. unter Schaffen und Erhalten . . . . . 208 — 209
Daß sich Gott nicht herablasse zu verkehrten Richtungen des menschlichen Lebens . . . . . 209 — 210

Seite

Fließt aus der Liebesmacht Gottes zugleich mit der göttlichen Ebenbildlichkeit dem Menschen das Princip des realen Bösen zu? 210
An eine Störung des göttlichen Weltplans ist nicht zu denken, weil dieser bei aller Freiheit der Geschöpfe als nothwendig sich vollzieht . . 210 — 211
Erlösung, insofern sie Sünde und nichts anderes voraussetzt, deutet nicht auf Freiheit, sondern auf Knechtschaft hin . . . . . 211 — 212
Im Weltplane Gottes liegt die Verwirklichung des Reiches Gottes, nicht sowohl vermittelst der Erlösung als vielmehr vermittelst der Heiligung. Warum? . . . . . 212 — 214
Es ist Gottes unwürdig, seinen Weltplan auf Thatsachen gegründet zu denken, welche er nicht selbst verursacht hat . . . . . 214 — 215
Eine absolute Kausalität kein dunkler Abgrund 215
Begebenheit und That nicht verschieden in Rücksicht auf die Weltregierung Gottes . . . . . 215 — 216
Die Selbstständigkeit des Menschen im Glauben und Gewissen 216

Zweites Kapitel. Das Verhältniß der Freiheit zum göttlichen Vorherwissen. . . . . 217 — 222

Freiheit fällt vor Gott zusammen mit Nothwendigkeit und dem göttlichen Vorherwissen. Im Geschöpfe strebt eins zum andern hin. Die Wahl des Einen in der Freiheit nur Denkbaren ist vorherzuwissen . . 217 — 218
Das göttliche Wissen ein schlechthin außerzeitliches 218
Unterschied des Alls von Gott, dem Pantheismus entgegen, und dieser so überwunden . . . . . —
Die Zeit, wesentliche Form alles geschaffenen Seins, fällt für Gott weg 218 — 219
Nicht die wirkliche, sondern die ideale Welt ist Objekt des göttlichen Wissens 219
Gott kann nicht Urheber der Zeit sein 220
Worin die Zeit dem Bösen gleicht, und wie beides für Gott nicht ist . . —
Freiheit gleich der Nothwendigkeit und ihr Produkt Gegenstand des göttlichen Wissens . . . . . —
Gott weiß nicht um das Böse . . . . . —
Ein Unterschied zwischen göttlichem Wissen und Wollen ist nicht denkbar und die wirkliche Welt nicht Objekt für Gott . . . . . 220 — 221
Das Erkennen Gottes hat den Grund seiner Bestimmtheit nicht im Objekt 222
Alles ist dadurch, daß Gott es denkt, und was er nicht denkt, wie das Böse, ist nicht . . . . . —

Eingang.

Herr Consistorialrath Julius Müller, Doktor und Professor der Theologie, damals zu Marburg, gegenwärtig zu Halle, hat eine Schrift herausgegeben mit dem Titel: „Die christliche Lehre von der Sünde," und im ersten Bande derselben, erschienen Breslau 1839, „eine theologische Untersuchung vom Wesen und Grunde der Sünde" angestellt. Dieser Untersuchung geht die hier folgende als philosophische nach, in der Absicht, zu prüfen, ob jene auf allen ihren Wegen und Wendungen Wahrheit enthalte, denn darauf kommt auch dem Verfasser endlich alles an, nach seiner eigenen Versicherung in der seiner Schrift vorangeschickten Zueignung, Seite VI, „daß er dem Geiste freier wissenschaftlicher Forschung huldige," freilich unter der Einschränkung, „der (Geist der Forschung) keine andere Auctorität anerkennt, als den unwandelbaren Grund des göttlichen Wortes in der heiligen Schrift," welche Beschränkung aber, wie der Verfasser dem Referenten zugeben wird, nicht so zu verstehen sein kann, als ob die heilige Schrift mit jedem Worte und Buchstaben den Geist freier wissenschaftlicher Forschung vertrete, oder ihn gar noch übertreffe, also daß der Wirkungskreis des bezeichneten Geistes durch Gehorsam gegen die Schrift beengt würde, wodurch der Geist aufhören würde, ein Geist freier wissenschaftlicher Forschung zu sein. Eben dieser Geist hat vielmehr gleiches Recht mit dem göttlichen Worte in der heiligen Schrift, was seinen Ursprung immer nur menschlicher Forschung oder menschlicher Auffassung verdankt, welche sich aber in ihren Resultaten oder Produkten von göttlicher Offenbarung nicht unterscheiden läßt; da die Versicherung von Seiten der Menschen, daß ihnen Gott die Wahrheit geoffenbart habe, welche sie mit ihren natürlichen Gaben und Kräften nicht hätten finden können, bekanntlich keine Sicherheit gewähren kann, ob man gleich derselben lediglich zu folgen pflegt, wenn man von einer Offenbarung im engern Sinne Heil und Befriedigung erwartet.

Vorwort.

Seite VII äußert der Verfasser, „wie wünschenswerth es sei, daß das kommende Geschlecht sich ein dogmatisches Gebäude von allgemeiner Anerkennung und Jahrhundert langem Bestande errichte." Ein

solches Gebäude, bemerkt Referent, wäre allerdings eine sehr erfreuliche Erscheinung. Indessen müßte dieses Gebäude in seiner Construction höchst einfach, jedermann zugänglich, offen und doch unangreifbar, eine feste Burg, auf einem Felsen gegründet, vom heiligen Geiste Gottes errichtet sein, der sich auf mancherlei Weise in den Menschen geoffenbart hat, die von jeher ihren Glauben in Worten wie in Werken, und in Schriften bezeugt haben, jetzt noch bezeugen und auch in Zukunft bezeugen werden. Weil aber der Geist Gottes niemals aufhört, zu bauen und zu bessern an dem, was er hervorgebracht hat, so wäre es wohl nicht der Weisheit gemäß, ein dogmatisches Gebäude errichten und davon verlangen zu wollen, daß es, wenn es wirklich gegenwärtig allgemeine Anerkennung finden sollte, diese ein Jahrhundert lang finden solle, welches Verlangen ohne die Anmaßung, man dürfe dem Geiste Gottes Vorschriften machen, gar nicht gedacht werden kann. Man würde also schon mit einem dogmatischen Gebäude zufrieden sein müssen, was gegenwärtig allgemeine Anerkennung fände, und müßte die Dauer seines Bestandes der Zeit überlassen, welche, wie sie zerstört, auch wieder bauet, weil sich in ihr der Geist Gottes nie unbezeugt läßt.

Soll nun die vorliegende Schrift des Verfassers „Bausteine" liefern „zu einem dogmatischen Gebäude", wir wollen der oben angegebenen Gründe wegen nicht sagen „von Jahrhundert langem Bestande", aber doch „von allgemeiner Anerkennung" in der Gegenwart, so ist das Material dazu vorsichtig zu wählen, zu prüfen und zu sichten. „Der Gegenstand der Schrift des Verfassers hat unstreitig eine tief eingreifende Bedeutung für die christliche Glaubenslehre." Deshalb ist es um so nothwendiger, daß er von allen Seiten betrachtet, untersucht und das Resultat bekannt werde.

Seite VIII behauptet der Verfasser, „daß sich im Christenthume Alles auf den großen Gegensatz von Sünde und Erlösung beziehe." Ref. kann nicht umhin, hierbei zu erinnern, daß, streng genommen, der Ausdruck Erlösung, seinem Begriffe nach, im Denken eine Leerheit, einen Mangel zurückläßt, man mag sich nun darunter ein Losmachen denken von dem, was real ist oder nicht. Das Christenthum bezweckt aber nicht ein bloßes Losmachen, Freimachen, Trennen, Reinigen, eine Entleerung von Ungehörigem, Abnormen, sondern eine Erfüllung mit allerlei Gottesfülle, mit dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit, mit Friede und Freude im heiligen Geiste, was alles inwendig im Menschen seine Stätte hat und haben kann. Nur wenn an die Stelle der Sünde, die nicht sein soll, das gesetzt wird, was sein soll, Gott und sein Reich oder das Gute, so erscheint das Ziel, wohin das Christenthum führen will. Der Weg dahin ist von Anfang an die Heiligung, in welcher die Erlösung mitgesetzt oder vielmehr vorausgesetzt ist. Deshalb möchte wohl der Ausdruck Heiligung, weil er seinem Begriffe nach mehr und gerade die Hauptsache im Christenthume angiebt, dem der Erlösung vorzuziehen sein,

wenn auch der Sprachgebrauch den letztern sanktionirt hat, was nur deshalb weniger schadet, weil man sich unter der Erlösung die Heiligung denkt, ohne welche ja Erlösung nicht denkbar ist, indem die Heiligung die Erlösung mit einschließt, aber nicht umgekehrt, da, eigentlich und streng genommen, die Heiligung erst da anfängt, wo die Erlösung aufhört, und auch deshalb möchte der Ausdruck Heiligung den Vorzug verdienen, weil in der Erlösung das religiöse Moment nicht mit ausgedrückt zu sein scheint, was in der Heiligung offenbar der Fall ist, weil sie eine Beziehung hat auf das Allerheiligste, das höchste Gut. Weil sich aber bei dem Verfasser das ganze Christenthum um die Sünde dreht, so ist es ihm ganz in der Ordnung, daß ihm die Erlösung alles gilt. Wem dagegen mehr Gott und das Gute, oder Religion und Sittlichkeit vorschwebt als der Mittelpunkt, um welchen sich das ganze Christenthum dreht, der giebt mehr auf das Werk der Heiligung. Wenn nun nachgewiesen würde, daß das Christenthum nur durch Heiligung erlöse, was so schwer nicht sein möchte, so wäre Grund genug vorhanden, den Ausdruck Erlösung nur in dem Sinne der Heiligung zu nehmen, und überhaupt den letztern Ausdruck mehr in Gebrauch zu bringen, da sich ohnehin die christlichen Urkunden dessen oft genug bedienen.

Dem Verf. ist jedoch viel zu viel an dem Ausdrucke Erlösung gelegen und deshalb an der Sünde als einer realen Macht, als daß er sich dazu verstehen würde, dem ersteren eine geringere Bedeutung beizulegen, weil das zweite aller Realität ermangele. Daher die Aeußerung des Verf., „Wenn irgendwo, so kämpft hier die christliche Theologie pro aris et focis.“ Von der christlichen Theologie mag dies, und doch nur zum Theil, gelten, aber keineswegs vom Christenthume, welches durch das Forschen nach Wahrheit und Erkenntniß von dem Wesen und Grunde der Sünde“ ganz ungefährdet ist.

Wenn der Verf. aber weiterhin hier hinzufügt, daß „die christliche Theologie deistische Verflachungen und pantheistische Verflüchtigungen von der Lehre über Sünde und Erlösung abwehren wird,“ so muß er sich doch darauf gefaßt machen, daß sie dem Geiste nicht wehren wird, der ebnet, was höckricht ist, und fallen läßt, was sich nicht halten läßt.

Der berühmte Schriftsteller unserer Zeit, welcher, wie der Verf. noch auf Seite VIII anführt, von der Sünde behauptet, daß „dieser Widerspruch in unserm Dasein, wenn ihn der Mensch sich nahe rücke, seine eigentliche Bedeutung verliere, so daß wir an der Stelle des tiefsten Geheimnisses nur leere Worte behielten, welche das religiöse Grauen vor der Sünde nur zu leicht vernichten,“ kann seine Berühmtheit auf keine Weise dieser seiner hier angeführten Aeußerung verdanken (wenn sie ihm auch außerdem ganz unbestritten bleibt), weil ihr die Wahrheit zu fehlen scheint. Denn gesetzt den Fall, daß, so lange man von einer genauen und scharfen Betrachtung des Wesens der Sünde entfernt und so dieses Wesen ein Geheimniß, oder, was dasselbe ist, ein Wider-

spruch im Wesen des Menschen bliebe, welcher Widerspruch bei der Annahme, die Sünde sei eine positive oder reale Macht, nicht aufzuheben ist, daß dagegen dieser Widerspruch, wenn ihn der Mensch sich nahe rücke, dadurch aufgehoben würde oder verschwände, daß man einsähe, die Sünde sei bloße Negation des sittlich Guten, oder auf sittlichem Gebiete Nichts, was der berühmte Schriftsteller zwar nicht geradezu sagt, aber doch anzudeuten scheint, so wäre ja schon viel gewonnen, denn es wäre durch nähere Ansicht und tiefere Einsicht das Wesen der Sünde erkannt, es wäre dieser Widerspruch im Wesen des Menschen, der bei der Annahme der Sünde als Realität unauflöslich ist und bleibt, aufgelöset und gehoben, und es bliebe hier kein Geheimniß mehr, weil kein Widerspruch mehr. Eben so wenig nun, wie das Wesen der Sünde durch das Naherücken in der Betrachtung ein Geheimniß bleibt, sind auch die Worte, welche von der Sünde gebraucht werden, „leere Worte", und eben so wenig verschwindet das religiöse Grauen vor der Sünde, vielmehr empfangen die Worte nach Enthüllung des Geheimnisses ihren vollwichtigen Gehalt, und das religiöse Grauen vor der Sünde, anstatt vernichtet zu werden, wird gesteigert. Denn — und das ist hier zu fragen — ist es gleichgültig, oder von der höchsten Bedeutung, sich selbst zu vernichten, als Mensch, als sittliches Wesen, wie es durch die Sünde geschieht, oder vernichtet zu werden, oder sich selbst zu nichts zu machen, oder sich zu nichte machen zu lassen? Kann das jemals als unbedeutend angesehen werden, Nichts zu haben, oder Nichts zu vermögen oder Nichts zu sein von dem, was sittlich, gut, was wahrhaft menschlich, dem Vorzuge des Menschen, seinem Werthe und seiner Würde angemessen ist? Nur in dem Falle würde eine solche Vernichtung für gleichgültig oder nichts bedeutend gehalten werden, wenn man noch gar keinen Begriff vom Sein oder von einer Realität hätte, oder einen ganz verkehrten, so verkehrt, daß selbst das Böse mit darunter begriffen würde, wodurch man es dem mit beilegte, der alles Seins Quelle und alles Wesens Grund ist, und also nicht blos im Wesen des Menschen, sondern auch im Wesen Gottes einen Widerspruch statuirte, welchen aufzuheben eine starrgläubige Theologie vergebliche Versuche macht. Es ergeben übrigens die „rein spekulative Erkenntniß der Sünde und die empirische" dasselbe Resultat, daß nämlich die Sünde gar kein Wesen, sondern ein Unwesen ist, womit keineswegs gesagt wird, „daß sie als Sünde zu leugnen sei," was der Verf. seinen Gegnern Schuld giebt, sondern daß sie nur als ein Wesen und als real geleugnet wird. Wie einem nun vor allem Unwesen grauet, so trifft dieses Grauen auch die Sünde, und es behält dasselbe sein volles Recht. Ganz richtig bemerkt der Verf. Seite IX: „das gesunde christliche Gefühl brauche sich vor dem Denken nicht zu fürchten, und das gesunde Denken reiße sich vom Gefühl nicht los, sondern wie jenes an diesem sich nährt und erfrischt, so findet dieses in jenem seine Bestätigung und sein Verständniß." Wenn

aber der Verf. dem Gedanken Raum geben sollte, daß derjenige, welcher die Sünde als Wesen leugnet, und nur als Unwesen setzt, kein gesundes christliches Gefühl habe, weil es vom Denken getrübt oder erstickt und erstorben wäre, denn bei dem freien, ungehinderten, lebendigen Walten des Gefühls müsse sich die Sünde als ein reales Wesen erweisen, so ist das eben eine falsche Ansicht. Denn, um aus der sinnlichen Welt oder materiellen Natur ein Beispiel anzuführen, kündiget sich auch die Leerheit, der Mangel, das Bedürfniß und in Folge davon das Verlangen im Gefühle an, wie die Erfahrung lehrt und das Sprüchwort sagt: Hunger thut weh, und der Herr im Reiche Gottes sagt, „Selig sind, die da hungert und dürstet nach der Gerechtigkeit, denn sie sollen satt werden."

Gewiß ist, wie der Verf. S. IX erklärt, „der Gegenstand dieser Untersuchungen von ausnehmender Schwierigkeit." Davon ist auch der Referent überzeugt. Jedoch hat die Bemerkung des Verf., „daß auch geringeren Kräften, wenn sie ihr Werk nur willig wechselseitiger Berichtigung hingeben, die Theilnahme an gemeinsamer Arbeit nicht zu versagen ist," auch den Referenten ermuthiget, sein Scherflein beizutragen, die Wahrheit zu erforschen. Nur die Wahrheit „wird sich im Feuer der Kritik bewähren, das Uebrige wird untergehen."

Das Wesen der Sünde als eine Realität zu erweisen, ist der Verfasser in seinem Buche bemüht, dagegen die Sünde als aller Realität auf sittlichem Gebiete ermangelnd darzustellen, ist Referent im Begriffe, indem er dem Verf. in seiner Entwicklung Schritt für Schritt folgt, und wo es ihm scheint, daß er irre, ihm dieses nachweiset.

Erſtes Buch.

Das Weſen der Sünde.

Einleitung.

(Seite 3.) Wenn die Etymologie eines Wortes zur Erklärung deſſen, was es bezeichnen will, etwas beitragen kann, was wohl nicht zweifelhaft ſein möchte, ſo iſt es auch hinſichts der Benennungen, welche die verſchiedenen Sprachen für den Begriff Sünde haben, aber nicht zum Vortheil der Anſicht des Verfaſſers.

Angenommen zuvörderſt, Sünde leite ſich ab von „Sühne", und ſie wäre „das, was den Menſchen mit Gott „entzweiet", ſo würde darin liegen, daß Gott und Menſch, ſo weit ſie ihrem Weſen nach eins oder einig ſein können und ſollen, nicht eins und einig ſind, und darnach träte das Weſen der Sünde ſogleich negativ oder nichtig auf. Soll aber dasjenige das Weſen der Sünde ſein, worin der Menſch mit Gott nicht eins iſt, und ſoll dieſes dennoch Realität haben, oder eine Subſtanz, ein Weſen ſein, ſo wäre dieſe Realität oder Subſtanz u. ſ. w. in keiner Verbindung mit Gott und von ihm unabhängig, und dann entweder an Macht und Einfluß Gott gleich, oder ihm überlegen, und Gott wäre dann nicht das abſolute Weſen, als welches wir ihn uns zu denken genöthigt ſehen. So bleibt denn nichts anderes übrig, als Gott die Abſolutheit beizulegen, und der Sünde die Realität abzuſprechen.

(Seite 4.) Gehen wir auf die Ableitung Fr. von Baaders ein, wonach Sünde herkommt von dem alten Worte „ſundern, abſondern", ſo hat es damit dieſelbe Bewandtniß, indem, was ſich abſondert, nicht vereinigt bleibt. Wenden wir uns zu den griechiſchen Bezeichnungen „ἁμαρτία oder ἀποτυχία", ſo können uns dieſe eben ſo wenig in der Anſicht beſtärken, daß das Weſen der Sünde real zu denken ſei. Denn bedeutet ἁμαρτία urſprünglich „ein Verfehlen des Zieles", ſo heißt verfehlen offenbar, nicht treffen, und in dem ἀποτυχία liegt unſtreitig ein ähnlicher Sinn. Iſt ferner die Sünde ihrem Weſen nach zugleich „Betrug und getäuſchte Erwartung", wie der Verf. weiter erörtert, ſo iſt das daſſelbe, denn eine getäuſchte Erwartung iſt eine ſolche, welche nicht in Erfüllung geht. Und ſo erinnern die meiſten Wörter für Sünde an eine Negation, zum Zeichen und Beweiſe, daß darin das Weſen der Sünde beſtehe. Auch in der deutſchen Sprache deuten die Benennungen Fehler, Mängel, Untugenden auf das negative oder nichtige Weſen des Böſen hin. Im Hebräiſchen endlich heißt בְּלִי nach Geſenius Wörterbuch als Subſtantiv Vernichtung, Verderben, als part. nicht und

בלעל das Schädliche, Verderbliche, Böſe, Schlechte, was ebenfalls das Nichtige, was Nichts iſt, anzudeuten ſcheint. So viel trägt die Etymologie dazu bei, das Böſe als eine Realität zu bezweifeln.

Erſtes Kapitel.

Die Sünde als Uebertretung des Geſetzes.

(Seite 5.) Dem Verf. ſcheint die Etymologie den erwünſchten Ausgangspunkt nicht liefern zu wollen, weshalb er ſich mit mehr Zuverſicht der heil. Schrift zuwendet, und die dort gegebene Erklärung des Begriffes Sünde deshalb willkommen heißt, weil nach ſeiner Meinung „das unmittelbare ſittliche Bewußtſein und das dogmatiſche Herkommen ſich damit im Einklang befinden.“

Wenn nun zunächſt ἁμαρτία daſſelbe ſein ſoll, was ἀνομία, und das letztere in der Anmerkung unter dem Texte durch defectus erklärt wird, ſo wird man eben dadurch in dem Gedanken beſtärkt, die Sünde ſei ein Mangel, und „inclinatio vel actio pugnans cum lege Dei“ eine Neigung oder Handlung, welche mit dem Geſetze Gottes ſtreitet, oder was daſſelbe iſt, nicht damit übereinſtimmt. Die Ausdrücke, welcher Gerhard, Calow, Beier, Buddeus, Baumgarten ſich bedienen, ſind ebenfalls nichts als Negationen, weil das in der Natur der Sache liegt.

(Seite 6.) Wenn hier der Verf. ſelbſt den richtigen, bezeichnendſten Ausdruck für ſeine Vorſtellung vom Weſen der Sünde in den Worten findet, „Losſagung vom Geſetz,“ ſo kann Ref. hierin viel weniger die Andeutung einer Realität, als vielmehr die Bezeichnung einer Negation erblicken. Die ἀνομία wäre ſonach das Nichtgeſetzmäßige eines Zuſtandes oder einer Handlung, oder, was damit einerlei iſt, das Nichtvorhandenſein oder Abhandengekommenſein des Geſetzes, ſeine Vernichtung in dem Weſen, weches es erfüllen ſoll, alſo immerhin negativ.

(Seite 6.) Ref. erklärt ſich mit dem Verf. einverſtanden, daß „das göttliche Geſetz nicht die einzelne Handlung allein, ſondern auch die zum Grunde liegende Geſinnung, nicht bloß ein Thun, ſondern auch ein Sein fordere,“ weil eine That oder Handlung unmöglich zu denken iſt, ohne ein Vermögen, oder eine Kraft, ohne einen hinlänglichen Grund dazu, oder ohne ein Sein, wenn auch dieſes in weiter nichts beſtehen ſollte, als in der Fähigkeit oder Potenz zu etwas. Das Geſetz iſt nun ſowohl der Ausdruck einer Geſinnung, als auch eine Forderung derſelben, beides in realer Weiſe.

(Seite 7.) Betrachtet Schleiermacher, nach der Aeußerung des Verf., „das Geſetz als unvermögend, uns das Ziel der Heiligung

vorzuhalten," so hat er eine zu mangelhafte Vorstellung vom Gesetze, unter welchem wir doch nichts geringeres verstehen können, als das für alle Menschen verbindliche Sittengesetz, wie es aus der sittlichen Natur des Menschen fließt. Dieses kann in keinem Falle, auch da, wo es nur eine einzelne Handlung fordert, anders wohin weisen, als nach dem Ziele, weil kein Gesetz gegeben ist, ohne Grund und Ursache wozu, und das Wozu ist das Ziel. Ein Gesetz ferner, was für den Menschen verbindlich sein soll, kann keinen andern Grund und keine andere Quelle haben, als das sittliche Wesen des Menschen, seine Disposition zur Sittlichkeit, welche ihm nicht blos die Heiligung durch einzelne Handlungen, sondern auch die Heiligung in der Gesinnung als ihr Ziel vorhält. Der Verf. nennt richtig „das Gesetz das allgemeine sittliche Ideal für das Leben des persönlichen Geschöpfes", so daß sich nicht angeben läßt, ob das Gesetz in diesem Ideal, oder das Ideal in dem Gesetz enthalten sei, oder ob das Ideal sich auf das Gesetz, oder das Gesetz sich auf das Ideal stütze, oder ob das Ideal das Gesetz oder umgekehrt das Gesetz das Ideal voraussetze. Weil wir uns nämlich hier nur danach richten können, was wir an unsern Seelenzuständen und innern Vorgängen, die sich darauf beziehen, beobachten, und da wir nicht im Stande sind, nach dieser Selbstbeobachtung, jedem der genannten Gegenstände seinen Rang oder Vorrang anzuweisen, seinen Werth oder Vorzug zu bestimmen, mehr oder weniger Gültigkeit und Berechtigung zuzuschreiben, so ist es uns zu verzeihen, wenn wir eins mit dem andern, das Ideal mit dem Gesetz, oder eins für das andere, beides als gleich oder identisch setzen. Ein Beispiel ist das neue Gebot der Liebe, welches Christus als sein Ideal und auch zugleich als sein Gesetz oder als neues Gebot hinstellt. Und weil bei „den Forderungen des Gesetzes allerdings auch die Gesinnung mit berührt wird, so ist der Apostel Paulus berechtiget, die Erkenntniß der Sünde aus dem Gesetze abzuleiten," Seite 8, denn das Gesetz ist unmöglich ohne Erkenntniß, ja es ist selbst eine Erkenntniß, und aus einer Erkenntniß folgt die andere, oder richtiger mit der einen Erkenntniß wird auch die andere gegeben. Am Gesetz tritt das Ungesetzmäßige hervor, am Lichte der Schatten, an der Fülle der Mangel, am Sein das Nichtsein, am Satze der Gegensatz.

(Seite 8) deutet der Verf. auf „die Unfähigkeit des Menschen hin, unter der Herrschaft des bloßen Gesetzes zur δικαιοσύνη θεοῦ zu gelangen," wenn die Ansicht Schleiermachers die richtige wäre, und darauf, „daß dann diese Unfähigkeit nicht im Menschen, sondern in der objektiven Natur des Gesetzes ihren Grund haben könne." Hierbei bemerkt Ref., daß bei der „Herrschaft des bloßen Gesetzes über den Menschen" von Unfähigkeit desselben nicht die Rede sein kann, weil eins dem andern zu widersprechen scheint. Denn wenn sich die Herrschaft auf den Menschen, der dem Gesetze verpflichtet ist, erstreckt, so ist zu bedenken, worin doch einzig diese Herrschaft bestehen könne, wobei sich zeigen wird nicht darin, daß das Gesetz überhaupt existirt

und daß der Mensch eine zu oberflächliche und deshalb unwirksame Vorstellung davon hat, oder eine bloße theoretische Erkenntniß, also daß er das Gesetz gar nicht für sich selbst für verbindlich erachtet, seine Herrschaft, seine Verbindlichkeit leugnet und bestreitet. Hat sich der Verf., oder derjenige, welcher jene angeführte Behauptung aufstellt, einen solchen Zustand des Menschen oder der Menschheit gedacht, so kann man da von Herrschaft des Gesetzes nicht reden, nicht einmal vom Gesetze, noch viel weniger von seiner Herrschaft, denn „der aus der Sünde entsprungene sittliche Zustand, Seite 9, welcher das Gesetz zu einem todten und tödtenden Buchstaben macht," ist ja eben ein solcher, der das Gesetz nicht anerkennt, der es tödtet, vernichtet, als wäre es nicht vorhanden. So wenig nun ein todter Buchstabe, zu welchem bei manchem Menschen das Gesetz herabsinkt, zur Herrschaft über den Menschen gelangen kann, so wenig ist das Gesetz als todter Buchstabe im Stande, den Menschen zur δικαιοσύνη θεοῦ zu verhelfen. Nur der Geist macht lebendig, welcher ganz so im Menschen lebt, wie er sich im Gesetze ausspricht, und wenn man sich diesen Geist und dieses Leben im Menschen denkt, wie im Gesetze, dann ist doch an Unfähigkeit des erstern, δίκαιος zu werden, nicht zu denken. Setzt man aber die Unfähigkeit des Menschen, blos durch das Gesetz gerecht zu werden, voraus, um ihn auf eine andere Weise, als unter der Herrschaft des bloßen Gesetzes zur Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, gelangen zu lassen, so ist darin keine Wahrheit. Denn wenn wirklich der Mensch sich nicht dem Gesetze verbindlich erachtet, so giebt es nie und auf keinerlei Weise eine Rettung für ihn, denn es ist weder eine wirksame Buße, noch ein lebendiger Glaube denkbar, ohne die Anerkennung des Menschen, daß er dem Sittengesetze oder dem Gesetze Gottes verpflichtet sei, und daß er also unter dessen Herrschaft stehe. Andererseits, wenn ein Mensch das Gesetz für sich als verbindlich erachtet, so steht er unter der Herrschaft des Gesetzes, das Gesetz ist dann sein Herr, und er ist des Gesetzes Knecht und wird ihm als solcher gehorchen, dem Gesetze getreu sein und bleiben, wobei ihm zugleich einleuchtet, daß er fähig sei, ein Knecht Gottes zu sein und zur δικαιοσύνη θεοῦ zu gelangen. „Wer Sünde thut, der ist der Sünde Knecht," nicht zugleich des Gesetzes Knecht. „Niemand kann zweien Herren dienen." Wer sich Gott und seinem Gesetze verpflichtet glaubt, der ist auch fähig, den Willen seines Herrn zu thun, vorausgesetzt, daß sein Glaube Leben hat und sein Sinn Kraft.

Man hat es von jeher für rechtgläubig gehalten, die Unfähigkeit des Menschen zu allem Guten hervorzuheben, ganz mit Unrecht, ganz ohne Grund und Ursache und zum Schaden der Menschheit, darum, weil darin keine Wahrheit ist. Die Behauptung, daß der Mensch unfähig sei, durch das Gesetz allein, da dasselbe doch das sicherste, ja einzige Kennzeichen vom Dasein einer sittlichen Ordnung in der Welt ist, zur Gerechtigkeit zu gelangen, widerspricht aller Erfahrung, und wer vorgiebt, daß jene Unfähigkeit der Erfahrung

gemäß sei, kann wohl behaupten, daß die Gerechtigkeit auf anderm Wege erlangt werde, aber er kann es weder mit der Erfahrung noch sonst womit beweisen. Nämlich alles sittlich Gute, was jemals geschehen und zum Vorschein gekommen ist, so lange die Welt steht, und so lange es Menschen giebt, ist von den Menschen ausgegangen, und wenn dieses, nämlich das sittlich Gute, endlich auf seine Quelle, auf Gott, zurückzuführen ist, wie es sich von selbst versteht, so hat es doch nur durch den Menschen seinen Weg nehmen können, um sich auf die Weise zu realisiren, daß wir einen Begriff davon haben. Das heißt doch im Grunde nichts anderes, als Gott hat den Menschen des Guten fähig geschaffen, wie wir ihn, wenn wir uns nicht haben verblenden lassen, jetzt noch finden. Eine mit der Zeit und mit dem in ihr wachsenden Geiste fortgeschrittene Glaubens- und Sittenlehre enthält nichts von einer Unfähigkeit des Menschen zur δικαιοσύνη θεοῦ zu gelangen. Und wenn Einige in „der Herrschaft des bloßen Gesetzes" über den Menschen einen beklagenswerthen Zustand desselben erblicken, wie es den Anschein hat, so erblicken diejenigen, welche sich vom „Geiste freier wissenschaftlicher Forschung" oder nur ungetrübter Selbstbeobachtung leiten lassen, in dieser Herrschaft des bloßen Gesetzes einen Vorzug. Läßt man aber durch den Ausdruck „Herrschaft des bloßen Gesetzes" merken, man habe noch etwas anderes außer dem Gesetze im Sinne, was seine Herrschaft über oder seinen Einfluß auf den Menschen beweisen müsse, so läßt sich allerdings an die Gnade Gottes, oder an die Erscheinung Christi, als den eminentesten Beweis dieser Gnade, oder an alles, was zum Guten zu ermuntern vermag, an alle heiligenden Ereignisse und Verhältnisse in der Welt und unter Menschen, welche nur geringere Zeichen der göttlichen Gnade sind, denken. Aber das ist eben nichts anderes, sondern dasselbe, weil Gesetz gar nicht zu denken ist ohne Gottes Gnade, da er das Gesetz mit der sittlichen Natur des Menschen und Alles aus Gnade giebt. Oder nimmt man für das Gesetz eine andere Quelle an, als Gottes Gnade? Weil dieses nun verneint werden muß, so ist zu erwägen, ob es nicht auf einem Irrthum beruhe, sowohl von „der Herrschaft des bloßen Gesetzes," als auch von „der Unfähigkeit des Menschen, zur δικαιοσύνη θεοῦ zu gelangen," zu reden und zu schreiben. Die Erfahrung lehrt, daß der Mensch nur dessen nicht fähig ist, was er nicht will, und daß er alles dessen fähig ist, was er will, d. h. auf dem sinnlichen Gebiete, sonst wäre er nicht frei zu nennen. Seine Freiheit ist seine Fähigkeit zum sittlich Guten. Wer diese Fähigkeit leugnet, bestreitet die Freiheit, und wer die Freiheit bestreitet und dennoch den Grund und das Wesen der Sünde aufdecken, oder aufsuchen und erforschen will, dessen Arbeit wäre vergeblich, seine Mühe umsonst.

In dem Vorhergehenden ist schon angedeutet worden, was hier noch folgt, daß es nämlich bedenklich sein möchte, von einer „objektiven Natur" des Gesetzes Erwähnung zu thun. Denn eine ob-

jektive Natur des Gesetzes ist immer eine Natur, welche mit der subjektiven Natur des Gesetzes nicht übereinstimmt, denn wenn sie damit übereinstimmte, so wäre kein Grund vorhanden, die Nichtübereinstimmung anzunehmen, oder die Identität zu leugnen. Sind aber die objektive und subjektive Natur des Gesetzes übereinstimmend oder identisch, so wird mit der Unterscheidung des einen von dem andern nur Verwirrung angerichtet. Wenn Ref. nicht irrt, so wird die objektive Natur des Gesetzes von dem Verf. zusammengedacht mit der schon besprochenen „Herrschaft des bloßen Gesetzes über den Menschen", als einem Zustande, in welchem der Mensch von dem Gesetze unberührt, unbewegt, oder in welchem das Gesetz für ihn todt, ein bloßer Buchstabe ohne Geist und ohne Leben ist, mit welchem Zustande auch die Unfähigkeit des Menschen zum Guten und Gottgefälligen zusammenfällt. Wäre das im Ernste eine Herrschaft? Und welch' eine üble Natur des Gesetzes wäre dann seine objektive? Ref. weiß wohl, daß man gerade mit der objektiven Natur des Gesetzes seine göttliche Natur und seine Wahrheit und Unumstößlichkeit von Seiten des Subjekts ausdrücken will. Allein wer das Verhältniß Gottes zum Menschen richtig denkt, der kann nicht anders urtheilen, als folgendermaßen: Gott ist allerdings derjenige, welcher das Gesetz gegeben hat, das ist nicht zu leugnen, denn es giebt nichts, was Gott nicht gegeben hätte. Das reicht jedoch nicht hin, dem Gesetze eine objektive Natur beizulegen. Sondern es läßt sich nicht nur denken, vielmehr gar nicht bezweifeln, Gott hat dem Menschen das Sittengesetz in subjektiver Form voll göttlichen Inhalts gegeben auf die Weise, daß er im Menschen eine sittliche Natur hervorgebracht hat, welche das Vermögen besitzt, Gottes Willen, sein Gesetz, nicht nur zu erkennen, sondern so zu erkennen, als stünde es ihm ins Herz geschrieben und gehöre zu seiner subjektiven Natur, und leite seinen Ursprung zunächst lediglich aus dieser seiner menschlichen sittlichen Natur ab, zumal da man sich gar keine andere Natur denken kann, als die menschliche, in welcher das Gesetz, nämlich das Sittengesetz, seinen Ursprung nehmen könne, da die göttliche dessen nicht bedarf, und eine niedere, als die menschliche, dessen nicht fähig ist. Und eben deshalb, weil die Natur des Sittengesetzes eine subjektive d. h. im Wesen des Menschen gegründete ist, so fällt damit die Wahrheit des Gesetzes, seine Gültigkeit, seine Unumstößlichkeit von Seiten des Subjekts und seine Göttlichkeit zusammen. Wahrscheinlich hat sich der Verf. bei seiner Ansicht von der Herrschaft des Gesetzes und dessen objektiver Natur durch den Gedanken an eine Herrschaft oder an ein Reich dieser Welt verleiten lassen. Da ist es allerdings möglich, daß eine solche Herrschaft bestehe, auch wenn die Unterthanen dieselbe nicht anerkennen, also daß ihnen das in ihrem Reiche geltende Gesetz objektiv d. h. ein Gesetz wird, mit welchem sie nach ihren subjektiven Ansichten nicht übereinstimmen. Allein auch hier ist sogleich klar, welch eine mangelhafte Herrschaft hier gedacht wird, und außerdem ist ein Reich dieser Welt nicht ohne Verrückung des

Standpunktes, von welchem aus die Wahrheit gesehen wird, mit dem Reiche Gottes und der Sittlichkeit zu vergleichen. Denn das Verhältniß der Menschen zu Menschen ist ein anderes, als das Verhältniß Gottes zu den Menschen, das erstere ist ein relatives, das zweite ein absolutes. Nun scheint es zwar, als ob wegen der absoluten Natur Gottes und seines Gesetzes dasselbe doch bestände, wenn auch kein Mensch dasselbe als für ihn verbindlich erachtete, oder jeder es nur als objektiv ansähe, allein dieser Schein trügt. Denn eben weil das Verhältniß Gottes zur Menschheit ein absolutes ist, deshalb ist die Menschheit vom Gesetze Gottes absolut abhängig, und diese absolute Abhängigkeit ist dadurch gesichert, daß die objektive Natur des Gesetzes von seiner subjektiven Natur, wonach das Gesetz zunächst aus der sittlichen Natur des Menschen fließt, also aus dem Subjekte, nicht zu unterscheiden, die Unterscheidung also eine müßige, unnütze, wenn nicht geradezu schädliche, ist. Der Schade ist offenbar der, daß man dem Wunder zu Liebe, einem falschen Glauben zu gefallen, den Menschen nicht will auf dem geradesten und kürzesten Wege, sondern nur durch einen Umweg gerecht und selig werden lassen. Man läßt ihn erst das Gesetz umgehen, und ihn dann doch durch einen eigenthümlichen Glauben den Anschein gewinnen, als hätte er es nicht umgangen. Wem möchte dieser Anschein genügen? welchem Gott und welchem Menschen? Um es noch einmal zu wiederholen, ist „die objektive Natur des Gesetzes" eine solche, welche von dessen subjektiver Natur nicht zu unterscheiden ist. Denn nur ein Gesetz, was ich subjektiv will, seinem Inhalte nach billige, ist für mich, das Subjekt, überhaupt ein Gesetz. „Zeichnet nun, wie der Verf. Seite 9 sagt, „das Gesetz ein sittliches Leben vor," so „theilt es auch die Kraft mit, dasselbe zu realisiren," oder vielmehr es setzt diese Kraft schon voraus, oder das Gesetz selbst ist die Kraft, das sittliche Leben und Regen im Menschen (entgegen dem todten Buchstaben, der objektiven Natur des Gesetzes), das Leben im Subjekte, die subjektive Natur des Gesetzes, indem sich der Mensch das Gesetz selbst giebt, da ein anderes Gesetz, was er sich nicht selbst giebt, oder, was dasselbe ist, was er nicht als für sich verbindlich erachtet, gar keins ist. Daraus ist zu ersehen, daß das Subjektive eine wesentliche Bestimmung des Sittengesetzes ist, mit welcher es selber steht oder fällt. Mit andern Gesetzen mag es anders sein. Nur subjektiv ist das Gesetz für den Menschen eine Lust, nur so hat er „seine Lust am Gesetze des Herrn". Und diese Lust am Gesetze ist der einzige Antrieb und zugleich die hinlängliche Kraft, das Gesetz zu erfüllen, ihm zu gehorchen, darum weil des Menschen Herz die Quelle des Gesetzes, und auch sein Ziel ist, oder beide, sowohl der, welcher das Gesetz giebt als der, welcher es befolgt, sind gleicher Natur und Beschaffenheit. Angenommen, es wäre dasjenige Wesen, welches das Gesetz giebt, ungleichartig dem, welches das Gesetz empfängt, so daß das letztere nicht im Stande wäre, es seiner Natur nach aus sich selber zu schöpfen, oder, was dasselbe ist,

es aus sich selbst als sein eigenes zu empfangen, weil es dafür nicht empfänglich wäre, so vermöchte das Gesetz allerdings gar nichts in dieser seiner vermeintlichen objektiven Beschaffenheit. Allein in diesem Falle der Unempfänglichkeit für das Gesetz und die gebotene Pflicht und der damit gesetzten Unfähigkeit, das Gesetz zu produziren, würde auch der mächtigste und glücklichste Erlöser und die allerhöchste Gnade mit dem menschlichen Geschlechte nichts ausrichten, wenn ihm nicht zuvor jene Empfänglichkeit oder Fähigkeit, wodurch ihm das Gesetz subjektiv und er demselben unterworfen wird, zu Theil würde. Nun aber ist doch durchaus nicht abzusehen, aus welchem vernünftigen Grunde es eine Zeit gegeben haben solle, in welcher das Menschengeschlecht an seiner sittlichen Natur einen so wesentlichen Mangel gehabt haben sollte, und dann wieder eine andere, in welcher diesem Mangel schleunigst abgeholfen und diese Lücke plötzlich ausgefüllt wäre, für welche, im Vordersatze bezeichnete, Zeit die alte Orthodoxie diejenige hält, welche zwischen dem Sündenfalle der ersten Menschen bis zur Erscheinung des Erlösers liegt. Geschichte und Erfahrung lehren im Gegentheil, daß Gott nur durch Menschen auf Menschen menschlich wirkt, woraus sowohl jeder Fortschritt, als jeder Stillstand und jeder Rückschritt zu erklären ist. Die Schrift sagt zwar Galat. 3, 21.: „ja, wenn ein Gesetz gegeben wäre, was da könnte lebendig machen, so käme die Gerechtigkeit wahrhaftig aus dem Gesetz," wodurch angedeutet wird, es sei kein Gesetz gegeben, was da könnte lebendig machen, wogegen der Glaube an Jesum als das Lebendigmachende zu betrachten sei. Allein hier ist offenbar etwas einander entgegengesetzt worden, was erfahrungsmäßig ursprünglich und wesentlich dasselbe ist, und nicht von einander verschieden. Denn das Gesetz, soll es irgend eine Wirkung haben, Frucht bringen, lebendig machen, muß einen empfänglichen Grund und Boden finden, welcher gar kein anderer sein kann, als des Menschen Sinn für Sittlichkeit und Heiligung, Lust und Kraft dazu, Lust am Gesetze des Herrn, oder das Gesetz selbst, welches ihm mit seiner sittlichen Natur eigenthümlich ist. Dasselbe ist aber auch erforderlich da, wo Glaube an Jesum verlangt wird, welcher ganz einerlei ist mit dem Liebhaben seiner Erscheinung, oder mit dem Wohlgefallen an ihm, was sich gründet auf den Grund der Empfänglichkeit für alles Heilige, welche im Anschauen des Bildes des Herrn ihre Befriedigung findet und Lust hat am Gesetze des Herrn, dessen Repräsentant er selber ist. Der einzige Unterschied möchte der sein, daß, wo der innere Sinn den Herrn in seiner Größe und Herrlichkeit als ein lebendiges und belebendes Bild schauet, dieses in mehr konkreter, gleichsam sinnlicher, leiblicher Form geschieht, wie der sinnlichen Natur des Menschen sich anbequemend, als durch das Gesetz, welches sich dem innern Sinne in mehr abstrakter und geistiger Form darstellt. Jeder andere Unterschied zwischen Gesetz und Glauben fällt weg, in dem eins in das andere übergeht, so daß zu jedem Glauben ein Gesetz und zu jedem Gesetze ein Glauben gehört, wie Religion ohne Sitt-

lichkeit, und Sittlichkeit ohne Religion nicht wohl zu denken ist. Daher uns in der Schrift so viele Glaubenssätze in der Form von Gesetzen, und umgekehrt viele Forderungen in der Form des Glaubens begegnen. So z. B. das erste der zehn Gebote: „Du sollst nicht andere Götter haben neben mir," und „wir sollen Gott über alle Dinge fürchten, lieben und vertrauen." Hier ist offenbar etwas geboten, was lediglich Gegenstand des Glaubens ist, oder was offenbar Glauben voraussetzt. Und wenn wir dessen eingedenk sein sollen, „welcher nicht wieder schalt, da er gescholten ward, nicht drohete, da er litte, stellte es aber dem heim, der da recht richtet," so hat dieses Angedenken und der damit verbundene Glaube für uns Gesetzes-Kraft. Was Glaube sei und was Gesetz sei, erfahren wir am nächsten und am sichersten, wenn wir beobachtend in die Tiefe des menschlichen Herzens hinabsteigen, wo wir zu der Ueberzeugung kommen, daß im Gesetze eben sowohl absolute Abhängigkeit von Gott von uns empfunden wird, als im Glauben, daß beides aus Einer Wurzel stamme, gleiche Kraft beweise, gleiche Wirkung habe, gleiche Früchte trage, und daß sich überhaupt kein erheblicher Unterschied darunter nachweisen lasse.

(Seite 9.) So ist denn auch „der νόμος nicht bloß „an sich selbst", wie der Verf. meint, „ein Weg zur δικαιοσύνη und zur ζωή," sondern auch und besonders in Beziehung auf den Menschen. Denn was ist „ein Gesetz an sich selbst", bei welchem man vom Menschen abstrahirt, von ihm losgerissen? Das ist ein Gesetz, was für den Menschen nicht da ist, also auch kein Weg für ihn sein kann, dessen „Forderungen der Mensch dann auch nicht genügen kann," wie der Verf. annimmt. Aus dem kurz vorher Erwähnten ist aber klar, daß hier ein Widerspruch und Irrthum obwalte. Nicht das Gesetz an sich selbst ist die Gerechtigkeit und das Leben oder der Weg dahin, denn darin liegt kein Sinn, sondern das Gesetz ist für den Menschen und nur bezogen auf ihn die Gerechtigkeit und das Leben, oder vielmehr nur das Gesetz, was dem Menschen ins Herz geschrieben, mit ihm ganz und gar zusammenzudenken, weil es mit ihm verwachsen ist und zu seiner Natur gehört, ihm nicht äußerlich, nicht objektiv, sondern innerlich, subjektiv ist, ein solches Gesetz ist sein Ideal, dessen „Forderungen er wohl genügen kann," wenn er nur will.

Wenn der Verf. weiter „das ewige sittliche Gesetz" erwähnt, so ist zu berücksichtigen, daß das bezeichnete Gesetz seine Ewigkeit nur mit der sittlichen Natur des Menschen theilt, womit indessen keine Beschränkung seiner Dauer behauptet, sondern nur angedeutet werden soll, daß die sittliche Natur des Menschen mit dem Sittengesetze eine gleiche Dauer und Gültigkeit hat, wodurch man sich allein vor der irrigen Annahme verwahrt, als wäre das Sittengesetz ohne irgend eine sittliche Natur außer Gott denkbar, welcher Annahme sich der Verf. zuzuneigen scheint, wenn er an dieser Stelle wieder von einer „objektiven Darstellung des ewigen sittlichen Gesetzes" spricht, und ihr gegenüber von „einer verdunkelnden und verkehrenden Willkühr

des Subjekts" in Hinsicht auf das Gesetz. Uebereinstimmend mit den obigen Erörterungen ist jedoch „eine objektive Darstellung des ewigen sittlichen Gesetzes" nur als eine solche zu denken, die sich keinem Subjekte, also überhaupt nicht darstellt. Soll sich das sittliche Gesetz einem Subjekte darstellen als sein Objekt, so stellt es sich das Subjekt selber dar. Wollte man einwenden, Gott stelle es ihm doch dar, so würde man zu bedenken geben, daß Gott auch das Subjekt darstelle und mit diesem alles dasjenige, was das Subjekt ist und vermag. Es vermag aber das Subjekt sich ein Ideal oder ein Gesetz für seine Heiligung zu bilden, so hat Gott das Subjekt, den Menschen, eingerichtet. Und weil es hier hauptsächlich auf das Vermögen ankommt, so hat die, der vermeintlichen „objektiven Darstellung des Gesetzes gegenüber, gefürchtete, verdunkelnde und verkehrende Willkür des Subjekts" keine Bedeutung mehr, sonst würde es vergeblich sein, dem Subjekte, dem Menschen, „das allgemeine Schema des vollkommen sittlichen Lebens vorzuzeichnen," wenn ihm die Vorzeichnung nicht im Lichte und in der Wahrheit und in ihrer Schönheit erschiene. Erscheint aber die Vorzeichnung so, wie es zu wünschen ist, so kann von „verdunkelnder und verkehrender Willkür" nicht mehr die Rede sein. Hätte der Verf. gesagt oder gemeint, das Individuum verdunkele oder verkehre sich das Gesetz, was der Menschheit im Ganzen innewohnt, und schriebe er in diesem Sinne dem Gesetze eine objektive Natur zu, wonach es eben eine Eigenheit oder ein Eigenthum des menschlichen Geschlechtes ist, so ließe sich nichts dagegen sagen. Aber eben Subjekt und Individuum ist hier nicht mit einander zu verwechseln. So ist auch die darauf folgende Bemerkung des Verfs. zu beurtheilen: „das Gesetz theile dem Menschen oder dem Subjekte die Kraft nicht mit, das Schema eines vollkommen sittlichen Lebens individuell zu realisiren." Wenn das in Wahrheit so wäre, so wäre damit zugleich behauptet, daß dem Subjekte, dem Menschen unter allen Umständen diese Kraft mangele, weil es einen Mangel in seiner sittlichen Natur überhaupt in sich schließen, diese Natur als imperfektibel vorstellen würde, denn diese als perfektibel vorgestellt heißt eben, mit dem Gesetze ihm die Kraft, es zu erfüllen, zugeschrieben. Mit dem Gesetze verbindet sich Lust und Kraft, oder das Gesetz ist ohne diese Lust und Kraft nicht zu denken, so daß man, wenn man gleich nicht annehmen will, die Lust am Gesetze und die dazu gehörige Kraft seien vor dem Gesetze als eine des sittlich Guten fähige Natur im Menschen schon da, doch nicht leugnen kann, daß sie gleichzeitig mit dem Gesetze sich zeigen oder unmittelbar ihm folgen. Der Verf. hat nun einmal immer die von ihm behauptete objektive Natur des Gesetzes im Sinne. Diese aber kann, wie schon erwähnt, weder „ein Schema vorzeichnen", noch „eine Kraft, es zu realisiren, mittheilen", weil es nicht anders als dem Menschen äußerlich und deshalb unwirksam gedacht werden kann, was doch innerlich erlebt, empfunden, gedacht, gewollt, erfahren werden, subjektiv sein muß. Ist es so, so kann es beides, dem Menschen „das Schema des vollkommen

sittlichen Lebens vorzeichnen und ihm zugleich die Kraft mittheilen, dasselbe zu realisiren." Wie kann auch anders das Gesetz fordern, der Mensch solle die Kraft in sich haben oder aus sich erzeugen, wenn er sie nicht der Potenz nach schon hat, oder wenn das Gesetz es ihm nicht schon bezeugt, empfinden läßt, daß er sie hat, was sich auch so ausdrücken läßt, daß „das Gesetz ihm die Kraft mittheile", obgleich streng genommen dieselbe schon vorhanden, mit dem Subjekte schon gegeben ist. Das Subjekt ist nämlich ein sittliches Wesen, welches ein solches ist, was da vermag, sittlich gut zu denken, zu wollen und zu handeln, und zwar in idealer Weise, dem Gesetze gemäß. Man vergleiche hier die Aeußerung des Verfs., 2. Ausgabe seiner Schrift, 1. Band S. 21, wo er sagt: „Das sittliche Gesetz ist eben nichts Anderes, als das Gute, in so fern es für den Willen Norm ist." Wenn 1. Ausgabe Seite 7 von dem Verf. schon zu verstehen gegeben ist, „das Gesetz sei das sittliche Ideal für das Leben des persönlichen Geschöpfes," so wird er doch nicht leugnen, daß die Natur des Menschen fähig sei, ein solches Ideal sich selbst zu bilden, und noch weniger, daß er der Vorstellung des Guten fähig sei, weil das nichts weiter heißt, als ein sittliches Bewußtsein haben. Wenn nun das sittliche Gesetz nichts Anderes ist, nach dem Verf., als das Gute, so hat mit dem Guten das sittliche Gesetz gleiche Berechtigung, sich aus der Natur und dem Wesen des Menschen herzuleiten, wodurch die Natur dieses Gesetzes lediglich subjektiv wird.

Gegen eine vom Verf. S. 10 erwähnte „göttliche Herablassung zu menschlicher Schwäche und Unmündigkeit" wird sich Ref. noch bei anderer Gelegenheit erklären.

(Seite 10.) Wenn dem Menschen auf irgend eine Weise, aber immer „durch den heiligen Geist, das Princip des neuen Lebens, der wahren Gesetzeserfüllung mitgetheilt ist", so ist er deshalb nicht etwa mehr „unter dem Gesetze" in dem Sinne, daß er dem Gesetze nicht mehr verpflichtet wäre, sondern nur in dem Sinne, daß sein Wesen dem Gesetze gleich, nicht darunter, sondern mit dem Gesetze auf einer Linie ist, oder damit übereinstimmend, in sofern er keinen äußern, sondern innern Zwang (Lust am Gesetze) darin findet, wodurch das Gesetz „die Bedeutung einer objektiven Lebensform" verliert, so weit wenigstens, als er in seiner subjektiven Ueberzeugung und objektiven Vorstellung keinen Unterschied entdecken kann, welchen der Verfasser hier irriger Weise wieder zu behaupten scheint.

In Beziehung auf die irrige Bezeichnung der Natur des sittlichen Gesetzes als einer objektiven vergleiche man 2. Aufl. der Schrift des Verfs., 1. Band S. 60, 61, wo er sich über den Unterschied zwischen Gesetz und Pflicht also äußert, daß der „Begriff der Pflicht auf das Subjekt bezogen werde, aber nicht der des Gesetzes, ferner, daß der erstere das Moment der Subjektivität in sich schließe, der zweite ausschließe, endlich, daß die Pflicht sich auf die Verhältnisse einlasse und das Gesetz nicht, daß also die Pflicht eine subjektive

und das Gesetz eine objektive Natur habe." Ref. bemerkt nun: Pflicht ist nichts Anderes, als das Gute, der Inhalt, der Stoff, die Materie des Gesetzes. Verbindet sich hiermit die sogenannte Form im Gesetz, wonach ich das soll, was das Gesetz mir zum Bewußtsein bringt d. h. die Pflicht erfüllen, so ist es ein Gesetz. In der Pflicht ist das Gute als Materie, daher bei dem Verf. „das Eingehen in die Verhältnisse", im Gesetze aber zugleich mit die Nöthigung. Wollten wir nun dem Verf. Recht geben, so müßten wir annehmen, das Gute, oder die Pflicht, als das vom Gesetz Vorausgesetzte, liege im Menschen, als subjektiv, aber die Nöthigung dazu, als das Eigenthümliche des Gesetzes, im Unterschiede von der Pflicht, liege nicht in ihm, und wäre also für ihn objektiv. Möchte sich der Verf. wohl zu solcher Annahme verstehen und lehrt uns nicht die eigene Erfahrung, daß sobald das Gute als Pflicht uns zum Bewußtsein kommt, sofort sich auch die Nöthigung daran knüpft? Es versteht sich, daß das Bewußtsein ein völliges Erfassen ist, nicht eine bloße Berührung. Nun also gehen wir weiter, zu behaupten, daß, was im Gesetz oben von uns als Form, du sollst, bezeichnet ward, eben so wohl, als das Gute und die Pflicht, in der sittlichen Natur des Menschen seinen Grund hat, also die Pflicht oder das Gute und auch die Nöthigung dazu in Einem und demselben realen Vermögen, woraus dann zu ersehen sein möchte, daß jene Form eine Realität, ein Wesen voraussetze, das sittliche Wesen des Menschen, welches jene Form mit dem Inhalte zugleich in sich enthält, also die Pflicht und das Gute und zugleich die Nöthigung als soll, oder was damit einerlei ist, die Lust als will, woraus die subjektive Natur des Gesetzes folgt. Bei der Pflicht wird noch mehr vom Sprachgebrauch das Soll, und bei dem Gesetz das Will vorgestellt. Oder es läßt sich auch so sagen: die Pflicht ist mehr nur die Vorstellung des Guten als Verbindlichkeit für mich und das Gesetz zugleich die Lust daran; oder auch der Sprachgebrauch legt in die Pflicht mehr Zwang, als etwas, was zu leisten ist; und in das Gesetz mehr Lust, nur daß beide heilig sind. Daher auch von einem Gesetz in den Gliedern die Rede ist, in welchem doch allein der Zwang in der Lust zu suchen ist, keineswegs dagegen von einer Pflicht in den Gliedern. Man sieht zugleich hieraus, daß es in den niedern Stufen des Seins Gesetze giebt und keine Pflichten, daß diese vielmehr erst da anfangen, wo sittliches Wesen anfängt, was sich selbst etwas zur Pflicht macht. Indem nun Pflicht weniger das Gesetz, als des Gesetzes Werk ist, so möchte das Böse oder die Sünde mehr der Pflicht widerstreitend zu denken sein, als dem Gesetz, weil in allen Fällen, wo der Pflicht entgegengehandelt ist, auch Sünde ist, wogegen in vielen Fällen dem Gesetz (Naturgesetz) gemäß gehandelt sein kann, und doch die Sünde ist. Daraus ergiebt sich, daß das Gesetz einen viel weiteren und reicheren, die Pflicht einen beschränkteren Inhalt hat.

(Seite 12.) Wenn „Baader und Steffens das sittliche

Gesetz nur auf einen solchen Zustand der persönlichen Kreatur beziehen, in welchem das Böse schon vorhanden ist" d. h. überhaupt auf einen unvollkommnen Zustand, wie er vom Menschen nicht anders zu erwarten ist, so haben sie Recht. Die Behauptung ist dann diese: das sittliche Gesetz bezieht sich nur auf Wesen, in welchen die Möglichkeit der Uebertretung neben der Möglichkeit der Erfüllung besteht. Denn die Möglichkeit der Uebertretung weggedacht, bliebe keine menschliche Natur übrig, sondern es entstünde eine Natur, welche in sittlicher Hinsicht von der göttlichen nicht zu unterscheiden wäre, oder doch eine übermenschliche. Daß aber „das sittliche Gesetz sich nur auf einen solchen Zustand der persönlichen Kreatur beziehe, in welchem das Böse in beschränkterem Sinne, als dem oben angegebenen allgemeinen schon vorhanden ist," läßt sich nicht behaupten, weil sich dadurch der Gedanke aufdringen würde, daß in der Sünde erst das sittliche Gesetz seine Beziehung auf die persönliche Kreatur gewönne, oder was damit einerlei ist, sich aus der Sünde erzeuge. Die beiden oben genannten Schriftsteller haben wahrscheinlich nur das verbietende Gesetz in Gedanken gehabt, welche Einschränkung sie sich nicht erlauben durften, da sie vom sittlichen Gesetze überhaupt reden, wenn der Verf. anders ihre Behauptung richtig angegeben hat. Aber selbst in dieser Beschränkung setzt das sittliche Gesetz nur die Möglichkeit der Uebertretung, nicht die Uebertretung selbst voraus, was ohne allen Grund geschehen würde.

Ein Gesetz, als eine Regel, hat eine bestimmte Beziehung nur auf dasjenige, was durch das Gesetz geregelt wird, und das deshalb, weil die Natur des zu Regelnden eine solche Beziehung zuläßt, oder vielmehr dem Zuge des Gesetzes entgegenkommt mit dem heiligen Triebe, der sich im Gesetze ausspricht. Das Gesetz und der es befolgen soll, müssen nothwendig sich in irgend etwas vereinigen, nämlich in dem, was des Gesetzes Werk ist, oder was Pflicht ist, mögen sie sich in anderer Hinsicht noch so sehr unterscheiden, oder einander widerstreben. Danach ist zu beurtheilen, ob überhaupt „das Gesetz das Widerstrebende ordne". Versteht man darunter mehr, als daß das Gesetz da seinen Einfluß beweise, wo neben der Möglichkeit der Erfüllung auch die der Uebertretung vorhanden ist, so verfällt man in Irrthum. Also hat auch das Sittengesetz (selbst mit der oben erwähnten Einschränkung als Verbot) „nicht die schon eingetretene Störung im sittlichen Leben zu seiner Voraussetzung", sondern nur die Möglichkeit dieser Störung. „Das, was ursprünglich des Geschöpfes eigenstes Leben gewesen sei," behaupten jene Schriftsteller, also doch wohl mit Bewußtsein, mit Gesetzes Kraft, davon fügt Ref. hier bei, läßt sich nicht sagen, „es folge ihm nun erst, nachdem es aus diesem ursprünglichen Zustande herausgefallen, als Bewußtsein des Gesetzes nach," sondern dieses Bewußtsein des Gesetzes war schon vor seiner Uebertretung da, wenn auch im Augenblicke der Uebertretung verdunkelt.

Das Gesetz ist, wie das auch der Verf. zu meinen scheint, keine

Schranke. Man könnte allenfalls nur das verbietende Gesetz eine Schranke nennen, und das ist doch, wie hier vorläufig bemerkt wird, und weiterhin ausführlicher erörtert werden soll, ein Gesetz von sehr untergeordnetem Werthe. Das gebietende Gesetz dagegen, an welches wegen seines vollen Werthes hier vorzüglich zu denken ist, ist ein Sporn und Antrieb für den Willen, welcher sich etwa in dieser Form aussprechen läßt: Ich soll, weil ich will.

Einen „mit der Sünde behafteten Willen" giebt es nicht, wenigstens kann ein solcher Wille kein freier Wille sein, welchen der Verf. hier doch nicht gern aufgeben möchte. Was man so gewöhnlich bösen Willen nennt, das hat in sittlicher Hinsicht nur eine negative Bedeutung, so daß „ein mit der Sünde behafteter Wille" gar kein Wille, kein sittlicher mehr ist, sondern der völlige Mangel daran, so weit er mit der Sünde behaftet ist. Ref. verweiset zur Begründung dieser Behauptung auf die Worte des Verfs. in der 2. Aufl. seiner Schrift 1. Bnd. S. 20, wo er den Willen so definirt, daß er sei „das Vermögen des Geistes, durch bewußte Selbstbestimmung die Gestaltung seines Lebens zu bedingen". Zuerst ist darauf aufmerksam zu machen, daß hier der Wille als ein Vermögen des Geistes, also unstreitig der höheren, edleren, ja der höchsten, edelsten Seelenkräfte, im Gegensatze des Fleisches, gedacht wird, ganz richtig. Denn hier allein ist Selbstbestimmung möglich, nicht ein Bestimmtwerden durch Fremdes, sondern durch das Selbst, und zwar ein bewußtes d. h. ein solches, wo das Bewußtsein in vollem Leben und in voller Kraft, ein vollständiges Selbst- und Gesetzes- und Pflichtbewußtsein ist, ein Bewußtsein der Gründe, warum, und des Zweckes, wozu. So ist nach den Worten des Verfs. selbst „ein mit der Sünde behafteter Wille" ein Widerspruch.

Wenn weiter von dem Verf. schon oben anerkannt worden ist, „daß das sittliche Gesetz als solches seine Bedeutung für den Menschen verliert, wenn er in seiner sittlichen Entwicklung das Ziel der vollkommenen Heiligkeit erreicht hat, und damit zugleich aller weiteren Versuchung überhoben ist," so ist das wieder nur erklärlich, wenn man mit dem Verf. sich nur ein verbietendes Gesetz vorstellt. Freilich liegt die Versuchung, in diese einseitige Vorstellung immer wieder zurückzufallen, sehr nahe bei einer Untersuchung über das Wesen der Sünde, und bei der Ansicht, die Sünde sei Uebertretung des Gesetzes als positive That gegenüber dem negativen Gesetze. Aber einmal umgekehrt an ein positives Gesetz gedacht und an eine demselben entsprechende vollkommene Heiligkeit muß die Lust am Gesetze ewig bleiben und das Gesetz seine ewige Bedeutung in so fern behalten, nicht verlieren. Ja wir denken uns das als die Seligkeit des höchsten Wesens, wenn es erlaubt ist, diesen menschlichen Zustand auf dasselbe überzutragen. „Also auf einen unvollkommnen Zustand des persönlichen Geschöpfes bezieht sich allerdings das Gesetz", aber, setzt Ref. hinzu, nicht allein. Und weil die Voraussetzung falsch ist, so kann dem Geschöpfe

die sittliche Ordnung als ein Soll nicht als objektive Norm ins Bewußtsein treten, sondern als subjektive Norm, wie oben schon erwähnt wurde: ich soll, weil ich will.

(Seite 13.) Hier spricht der Verf. von einer „positiven Lebensstörung, welche durch die Sünde entstanden ist.“ Wenn aber Leben etwas positives ist, so kann die Störung oder Unterbrechung oder Aufhebung nicht füglich auch etwas positives sein, sondern muß negativ gedacht werden, wie jedes Aufhören oder Aufheben. Der Tod selbst ist als Lebensstörung unmöglich als Position, sondern nur als Negation denkbar. Weil nun der Verf. irriger Weise „den Zustand der Nichtvollendung demjenigen der vermeintlichen „positiven Lebensstörung“ durch die Sünde entgegensetzt, das erstere, die Nichtvollendung als negativ, das zweite, die positive Lebensstörung als positiv, so urtheilt er auch, dem Irrthume nach, beide Zustände dürfe man nicht verwechseln. Diese Zustände lassen sich dem, der sie ohne Vorurtheil betrachtet, nicht so auseinander halten, als der Verf. wähnt, vielmehr gehen dieselben, der eine, der nichts weiter ist, als der Zustand der Unterlassung, der andere, der dasselbe ist, was man gewöhnlich Begehungssünde nennt, so in einander über und sind, allem Scheine und dem gemeinen irrigen Urtheile zum Trotze, so nahe mit einander verwandt, ja so eins und dasselbe, lediglich negativ, daß sie nicht wahrhaft und wesentlich unterschieden, sondern wohl mit einander verwechselt werden können. Denn das Wesen der Unterlassungs- wie der Begehungssünde ist ganz dasselbe, nämlich dasjenige, was das Gute erzeuget, als Erkenntniß oder Gefühl, Wille oder That, negativ genommen, oder als abhanden gekommen, im Augenblicke des Sollens und Vollbringens vernichtet. Für die That aber sorgt nach Vernichtung der sittlichen Erkenntniß oder Lust oder Kraft schon von selbst die thierische, sinnliche Natur, das Gesetz des Fleisches, welche That jedoch in das Reich der Sittlichkeit nur als Negation gehört, und also gerichtet wird, aber mit vollem Rechte dem Reiche dieser Welt verbleibt, wie jedes Ereigniß in der unpersönlichen Schöpfung. Vergleiche Röm. 7, 22 — 25. Der Verf. selbst hat in seinem ganzen Buche vom Wesen und Grunde der Sünde nichts beigebracht, was die Unterlassungssünde von der Begehungssünde wesentlich unterscheidet.

Wenn wir nun weiter lesen bei dem Verf.: „Nicht die Wirklichkeit, sondern nur die Möglichkeit des Bösen wird durch das Vorhandensein des sittlichen Gesetzes vorausgesetzt,“ so ist zwar die Voraussetzung der Möglichkeit richtiger, als die der Wirklichkeit, aber zu tadeln ist es immer, daß nur von der Voraussetzung der Möglichkeit des Bösen bei dem sittlichen Gesetze und gar nicht von der Möglichkeit des Guten geredet wird. Der Verf. und seine Gewährsmänner sehen die Menschheit nur durch die trübe und unglückselige Lehre vom Sündenfalle hindurch, und nehmen daher auch einen „sünd-

losen Urstand" an. Wie mag sich diese Annahme mit den schon erwähnten Worten des Verfs. (auf Seite 13 oben) vertragen: „Aber diesen Zustand der Nichtvollendung, von welchem der Mensch ja nothwendig beginnen muß, so gewiß ihm von Anfang eine Bestimmung gegeben ist, zu der er sich erst entwickeln soll" u. s. w.? Gott aber spricht zu diesen Menschen in dem vermeintlichen „sündlosen Urstande" 1 Mos. 2, 16, 17. nicht anders, als er in dem nicht sündlosen Zustande zu ihnen sprechen würde, von jeher gesprochen hat und jetzt noch spricht, woraus dem Leser dieser Worte ein Zweifel an dem „sündlosen Urstande" erwachsen muß, wenn er nicht schon sonst auf solche Zweifel geführt worden ist, z. B. eben dadurch, „daß der Mensch nothwendig von dem Zustande der Nichtvollendung beginnen muß, und daß ihm gewiß von Anfang, also ursprünglich oder urständig eine Bestimmung gegeben ist, zu der er sich erst entwickeln soll," bei welcher Annahme ein sündloser Urstand nicht mehr anzunehmen ist.

Wenn der Apostel Paulus lehrt, wie der Verf. versichert, „daß das Eintreten des Gesetzes ins Bewußtsein die latente Sünde zur Selbstoffenbarung reize und zu größerer Energie steigere," so ist diese Lehre geeignet, uns das Eintreten des Gesetzes ins Bewußtsein als einen sehr beklagenswerthen Auftritt in unserm Gemüthe erscheinen zu lassen; und weil das Eintreten des Gesetzes in's Bewußtsein gar nicht verhindert werden kann, so lange das Gesetz eine Bedeutung hat und für den Menschen da ist, so wäre das Gesetz kaum noch zu wünschen. Sehen wir aber die von dem Verf. angeführte Bibelstelle, Röm. 5, 20, worin jene Lehre enthalten sein soll, genau an, so hat der Apostel zwar gesagt, „das Gesetz wäre neben eingekommen, auf daß die Sünde mächtiger würde," aber gemeint hat er, daß durch das Eintreten des Gesetzes in's Bewußtsein auch das Bewußtsein, daß nicht danach gehandelt sei, oder daß man nicht danach zu handeln geneigt gewesen sei, also das Bewußtsein der früher latenten Sünde hervorgerufen, daß also mit dem Bewußtsein des Gesetzes auch das der Sünde zu größerer Energie gesteigert werde. Denn nicht bei der Sünde, die mächtiger wird, sondern bei dem Bewußtsein der Sünde, bei aufrichtiger Reue und Buße wäre die Gnade an ihrem Orte, welche der Apostel ihr an derselben Stelle zutheilt. Wäre die Lehre des Apostels wirklich die, daß durch das Bewußtsein vom sittlichen Gesetze „die Sünde mächtiger würde," so wären wir genöthiget, unsere frühere Behauptung zu wiederholen, daß nämlich der Apostel und der Verf., als sein Ausleger, nicht das Sittengesetz im Allgemeinen, am wenigsten das bedeutendste, das Gebot, sondern nur das Verbot beachtet haben, welches, weil es allemal das Sündliche oder Verbotene, die Sünde, erwähnt, daran erinnert, wenn auch nur unter der Form des Verbots. Achtet der Mensch nun weniger auf die Form, als auf den Inhalt des Verbots, welcher die Sünde enthält, und diese vor eine empfängliche Einbildungskraft bringt, so ist es wohl möglich oder

denkbar, daß „das Gesetz die latente Sünde zur Selbstoffenbarung reize und zu größerer Energie steigere", woraus zugleich zu ersehen sein möchte, wie mißlich es mit der Anwendung von Verboten steht, wenn uns an wahrer Heiligung gelegen ist. Hat die Erfahrung das Sprichwort bestätiget: Nititur in vetitum? oder worauf gründet es sich sonst? Haben wir versucht, die Ansichten des Verfs. in ihr gehöriges Licht zu stellen, etwas Dunkel bleibt dennoch übrig. Denn auch wo ein Verbot in's Bewußtsein tritt, ist der Fall denkbar, daß der Mensch, welcher handeln soll, auf die Form des Verbotes als solches mehr achtet, als auf den Inhalt, oder auf letztern nur mit Abscheu und Widerwillen, wie das Gesetz, dann wäre die Ansicht von Verstärkung der Macht der Sünde dennoch unstatthaft, und es müßte dabei bleiben, daß mit dem Bewußtsein der Pflicht das Bewußtsein ihrer geschehenen Nichterfüllung mächtiger werde. Die Stelle Röm. 7, 5. freilich scheint nichts anderes übrig zu lassen, als den Gedanken, der Apostel meine, „daß die Lüste durch das Gesetz sich erregen." Solche Aeußerungen sind nur nach den obigen Erörterungen zu beurtheilen, daß gerade das Gesetz, nämlich das verbietende, anstatt die Sünde aus den Augen und aus den Herzen zu rücken, dieselbe dem Auge und Herzen, zumal einem lüsternen, näher bringe, und das besonders, wenn man erwägt, daß das Gesetz aus dem Herzen kommt, wie die guten und bösen Gedanken. Dagegen Röm. 7, 7. verwahrt sich der Apostel selbst gegen die Behauptung, das Gesetz sei Sünde oder reize dazu, und neigt sich wieder der andern zu, daß das Gesetz nur die Sünde dadurch zum Vorschein bringe, weil es das Bewußtsein oder die Erkenntniß derselben mit sich führe. Daß aber der Apostel und unser Verfasser wirklich nur einseitig an ein verbietendes Gesetz gedacht haben, steht ausdrücklich an dieser Stelle mit einem Beispiele dargethan, das Gesetz sage: „Laß dich nicht gelüsten." Röm. 7, 7. Nur die verbietende Form dieses Gesetzes kann zurückhalten vom Bösen, dagegen der sündliche Inhalt kann um so mehr dazu reizen. Danach ist, wie schon gesagt, dem verbietenden Gesetze überhaupt und überall nur ein sehr untergeordneter Platz anzuweisen, wenn es beibehalten und nicht ganz verworfen werden soll. Dagegen das Eintreten des gebietenden Gesetzes in's Bewußtsein läßt sich niemals und auf keine Weise mit „Reizen zur Selbstoffenbarung der Sünde und mit ihrer Steigerung zu größerer Energie". zusammendenken. Diese Steigerung und dieser Reiz der Sünde ist vielmehr nur da möglich, wo das Bewußtsein des Gesetzes oder des Guten zurücktritt, und wo dieses vortritt, in's Bewußtsein tritt, tritt jener Reiz zurück. Was für einen Sinn hätte sonst das Eintreten des Gesetzes in's Bewußtsein, und der Reiz und die Steigerung des Bösen?

Daraus ergiebt sich die Regel für alle Erzieher, ihren Zöglingen keine verbietenden Vorschriften zu ertheilen, weil sie, wenn nicht immer, so doch in einzelnen Fällen, ihre Wirkung verfehlen, indem sie nichts vorhalten, als das zu meidende Böse, wodurch dasselbe

erst vor das Gemüth kommt, wenn es noch nicht da ist, oder wieder hervortritt, wenn es zurückgetreten war, und daher anfängt zu reizen, oder den Reiz wiederholt. Wollte man, um diesem Reize vorzubauen, das Böse in Schreckbildern vorführen, entweder in seiner Häßlichkeit oder in seinen übeln Folgen, so würde man doch höchstens Angst und Furcht erwecken, welche bekanntlich mißliche Gehülfen in der Zucht und Vermahnung zum Herrn sind. Der Erzieher gebe daher lediglich gebietende Anleitung, wodurch er etwas, das Gute vor den innern Sinn zur Anschauung bringt, das kann Leben schaffen, lebendig, alle Verbote unnütz oder überflüssig machen. Dieselbe Ansicht spricht der Apostel Paulus sehr schön und damit ein Urtheil über das Gesetz des alten Bundes aus, Römer 13, v. 8, wo er die Menschenliebe für hinreichend erklärt, das Gesetz zu erfüllen, v. 9., wo er alle Verbote des Dekalogs für überflüssig achtet, oder in dem einen Wort enthalten: „Du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst;“ und v. 10, wo er „die Liebe als des Gesetzes Erfüllung“ preiset. Da, wie schon angedeutet, die Pflicht nur das Werk eines gebietenden Gesetzes ist und sein kann; so wird nach dem Sprachgebrauch Gesetz und Pflicht häufig mit einander verwechselt, so daß, was einem Gesetz ist, auch seine Pflicht ist, und daß er muß, wie dem Gesetze, so der Pflicht gehorchen. Würde nun in dem erwähnten Satze, „daß das Eintreten des Gesetzes in's Bewußtsein die verborgene Sünde zur Offenbarung reize,“ statt des Eintretens des Gesetzes in's Bewußtsein gesagt, das Eintreten der Pflicht in's Bewußtsein, so würde der Verf. auf keine Weise davon urtheilen und kein Mensch, daß das Eintreten der Pflicht in's Bewußtsein die Sünde zur Offenbarung reize, weil hier das Heilige zu Gemüthe geführt, und nicht das Gegentheil davon bewirkt werden würde. Daher hätte der Verf. besser gethan, schon in der ersten Ausgabe seiner Schrift den Begriff der Pflicht mehr in seine Untersuchungen hineinzuziehen, was der Verf. auch eingesehen zu haben scheint, weil in der zweiten Ausgabe das Versäumte nachgeholt wird. Indessen läßt sich gerade am Begriffe der Pflicht, welcher seiner Natur nach nur von realem Inhalte d, h. von sittlich realem Inhalte erfüllt sein kann, am leichtesten nachweisen, daß, sowie Pflicht als Begriff realen Inhalt in sich begreift, das Gegentheil, die Sünde keinen Begriff von realem Inhalte gewährt, sondern nur von negativem, also von gar keinem Inhalte, und daher gar keinen Begriff, als den der Negation, so daß die Sünde in diesem Sinne das Unbegreifliche ist. Nach diesen Erörterungen wollen wir nun der Frage des Verfs., 2. Ausgabe, 1. Bnd. S. 62, nach dem Abschnitte, näher treten: „Ist, daß der Mensch das Bewußtsein eines sittlichen Gesetzes hat, nicht vielmehr die Folge der Abwendung vom Guten, als ihr vorangehend?“ und wollen, wie uns der Verf. wohl gestatten wird, statt „des Bewußtseins eines sittlichen Gesetzes“ sagen, das Bewußtsein einer Pflicht, oder das Pflichtgefühl. Kann dann noch gefragt werden, ob die Abwendung vom Guten dem

Pflichtgefühl vorangehe? oder mit andern Worten: kann das Gute die Folge des Bösen sein? Indem nun dem Ref. dieses undenkbar vorkommt, muß es ihn befremden, wenn der Verf. versichert, daß „eine tiefere Betrachtung der sittlichen Dinge jene Frage öfter bejahend beantworte".

In der Anmerkung Seite 13 unten nennt der Verf. die „Ansicht Daubs sehr beachtenswerth, daß der Mensch nur darum von Anfang eines Gesetzes, und zwar eines verbietenden, bedurft habe, weil das Böse schon außer ihm vorhanden gewesen, im Satan." Allein Ref. findet in dieser Ansicht nichts Beachtenswerthes und bemerkt zur Erläuterung Folgendes: Zuvörderst ist das Böse nie und nirgends als eine Realität vorhanden gewesen, wie es doch von Daub vorgestellt wird im Satan, gerade so, wie das Gute in Gott. Dieser Dualismus muß als ein arger Irrthum seinem Ende entgegengehen. Ferner das Böse „außer dem Menschen" gedacht, ist auch nicht mehr als gar nicht vorhanden. Denn wäre das Böse außer dem Menschen und in keiner Beziehung auf ihn, oder hätte er keine mangelhafte Natur, so daß das Böse bei ihm nicht zur Erscheinung kommen könnte, wäre es nach dem dem Verf. beliebten Ausdrucke, ihm objektiv, auch als bloße Negation, so würde es ihn gar nicht betreffen und ihm immer gleichgültig bleiben. Und dann wozu das Gesetz, auch das verbietende? Vielmehr, setzt Ref. hinzu, ist das Böse immer nur denkbar als ein Mangel im Wesen des Menschen selbst, und der Satan ein Gebilde irrender Einbildung, welches aber, bei der langen Dauer der Täuschung und bei der Neigung der Menschen zu dergleichen Fiktionen, mit der Zeit wie die Wahrheit auftritt, und so Gutes und Böses, Nützliches und Schädliches, doch des letzteren mehr wirkt, wie aller Irrthum. Hätte es aber wirklich eines verbietenden Gesetzes bedurft, von wem hätte das sollen ausgehen? vom Menschen nicht, es war ja das Böse nicht in ihm, sondern außer ihm, er konnte also keine Vorstellung davon haben und hatte nicht nöthig, sich davor zu verwahren; vom Satan auch nicht, weil das seiner fingirten Natur widerstreiten würde; also bleibt nichts übrig, als das verbietende Gesetz von Gott ausgehen zu lassen. Ein verbietendes Gesetz setzt aber die Vorstellung des Bösen oder der Sünde voraus, was sich mit der göttlichen Vollkommenheit und Seligkeit nicht zusammenreimen läßt. Nur von menschlicher Schwachheit kann ein verbietendes Gesetz ausgehen. Es bedarf dessen jedoch gar nicht, wie schon angedeutet worden ist, wo ein gebietendes Gesetz denkbar ist. Man denke sich alle mögliche verbietende Gesetze und prüfe, ob sie nicht durch die ihnen entsprechenden gebietenden Gesetze völlig überflüssig werden. Wenn nun die gebietenden Gesetze von Gott ausgehen, wird er dann noch die verbietenden gegeben haben, als baaren Ueberfluß und als ganz unnütz? Deshalb übertrifft die Erklärung des ersten der zehn Gebote, welche Luther ebenfalls aus der h. Schrift genommen hat, das Gebot selber unendlich an Werth, Würde, Gehalt und Kraft.

Seite 15 spricht der Verf. von „einer Vorstellung des Bösen, die von innen versuchend an den Menschen herantritt", und unterscheidet von dieser eine andere, bei welcher dieses „nur von außen" geschieht. Betrachten wir aber die Sache näher, so dringen sich uns, der Erfahrung gemäß, folgende Bemerkungen auf: Zuvörderst, ob im Allgemeinen eine Vorstellung des Bösen versuchend an den Menschen herantrete, das vermag lediglich derjenige zu beurtheilen, welcher von jener Vorstellung versucht worden ist, oder versucht werden soll, kein anderer, weil das Urtheil ganz allein von der innern Theilnahme des zu Versuchenden an der Vorstellung des Bösen abhängt, von welcher ein anderer gar nichts wissen kann. Tritt eine Vorstellung des Bösen so an den Menschen heran, daß er sich auf keine andere Weise, als durch ein Gefühl vom Gegentheil, des Abscheues oder Widerwillens gegen irgend eine Zumuthung des Bösen verhält, so tritt diese Vorstellung nur nach dem Urtheile des Versuchers, oder jedes andern, der in gleicher Lage sich nachgiebiger gegen die Vorstellung des Bösen beweisen würde, versuchend heran, aber für den, der versucht werden sollte, gar nicht. Von einer solchen Vorstellung des Bösen nun sagt der Verf., wenn ich nicht irre, daß sie von außen versuchend an den Menschen herantrete. Eine solche Vorstellung des Bösen aber pflegt man gar nicht versuchend zu nennen. Sie hat auch im Grunde weiter nichts zu bedeuten, als wenn z. B. ein Lehrer in seinem Unterrichte irgend etwas Böses erwähnt, weil es ihm einfällt, um seine Schüler davor zu warnen, der auch von der Vorstellung des Bösen keinen andern Eindruck empfängt, als den der Entrüstung über das vorgestellte Böse. Man läßt es sich gar nicht einfallen, hier von einer Versuchung zu reden, weil das Innere des Lehrers weit davon entfernt bleibt, obgleich das Böse in Beispielen vielfältig von ihm erwähnt werden kann und muß. Soll eine Vorstellung des Bösen wirklich und in Wahrheit, nicht bloß präsumtiv, versuchend an den Menschen herantreten, so muß sie einen solchen innern Vorgang bewirken, welcher ohne ein, wenn auch nur momentanes Schwanken zwischen zwei Seiten, welches dem zu Versuchenden die Möglichkeit des Hinneigens nach der verbotenen Seite hin wenigstens im geringsten Maaße fühlbar zu machen geeignet ist, nicht gedacht werden kann, wobei es völlig gleichgültig ist, ob die Veranlassung dazu von außen oder von innen kommt, weil es bei jeder Versuchung auf die Theilnahme des Innern ankommt, um sie zu einer Versuchung zu machen, und nicht auf die übrigen denkbaren Umstände, die gar nichts dazu beitragen.

Danach wäre denn auch die gleich darauf folgende Aeußerung des Verfassers, daß „in dem innern Leben Christi eine Versuchung von außen an ihn herangetreten sei," zu beurtheilen. Denkt man sich den so eben angedeuteten innern Vorgang im innern Leben Christi weg, so hat die Versuchung des Bösen für den Herrn gar keine andere Bedeutung, als sie überall hat, wo er als Lehrer das Böse erwähnt,

indem er davor warnt z. B., wo er sagt: „wer ein Weib ansieht, ihrer zu begehren, der hat schon mit ihr die Ehe gebrochen;“ ein Fall, welcher mit einer Versuchung des Herrn gar nichts gemein hat. Soll eine Versuchung im innern Leben Christi angenommen werden (denn in das äußere Leben gehört sie schon nach dem allgemeinen Urtheile nicht), so muß ein Anlaß zum Bösen als vorhanden gedacht werden, da, wo sich überhaupt ein solcher finden kann, nämlich *inwendig*, wo allein das Reich Gottes ist, welcher Anlaß aber nichts weiter zu bedeuten braucht, als daß er nur zeige und offenbar mache, wie er nicht hinreichend war, den Herrn zu hindern, das Böse mit Gutem zu überwinden, oder wie die Lust und Kraft des Herrn am Gesetz zu groß war, als daß er nicht hätte sollen den Sieg über das allergrößeste Hinderniß gewinnen. Daher wissen wir im ganzen Leben unseres Heilandes keinen Augenblick, der, wenn auch im höchsten Grade eine Versuchung, hinreichend gewesen wäre, ihm im heiligsten Kampfe den Sieg streitig zu machen, weil er in einem noch höhern Grade dem Guten zugewandt war, mit seinem Willen. Vielmehr sehen wir das Leben unseres Herrn ohne alle Sünde und Schuld verlaufen und sich vollenden. Das ist die Herrlichkeit des Herrn, daß „er versucht worden ist, gleich wie wir, doch ohne Sünde.“

(*Seite* 16.) Was der Verf. hier vorträgt, ist höchst wichtig zur Ermittelung des *Grundes und Wesens der Sünde*. Er sagt hier, daß „sich die katholischen Theologen in so fern von der Ansicht der protestantischen scheiden, als die erstern nicht, wie die letztern, Alles im Leben des Menschen, was der vom Gesetz geforderten Vollkommenheit noch nicht entspricht, sofort als Sünde betrachten“, und fügt als sein eigenes Urtheil hinzu, daß „bei genauer und unbefangener Erwägung des Streitpunktes man nicht umhin könne, in dieser Bestimmung den katholischen Theologen beizutreten. Sünde, behauptet der Verf. weiter, ist auch uns nur der *Widerstreit gegen das Gesetz* (welcher übrigens nicht bloß in positiver, sondern auch in negativer Form, d. i. als Abweisung einer bestimmten, in den Verhältnissen gegebenen Aufforderung zum sittlichen Thun — peccatum omissionis — sich verwirklicht), nicht das Nochnichtvorhandensein der sittlichen Vollkommenheit, welche das Gesetz dem Menschen als Lebensaufgabe vorhält.“

Zuvörderst hält es Ref. für seine Pflicht, den Verf. auf den Widerspruch aufmerksam zu machen, in welchen er sich hier verwickelt hat. Wenn er nämlich den katholischen Theologen darin beitritt, daß sie „nicht Alles im Leben (doch nicht bloß im äußern, sondern auch im innern Leben) des Menschen, was der vom Gesetz geforderten Vollkommenheit noch nicht entspricht, sofort als Sünde betrachten,“ so kann, genau genommen, unter dieser „vom Gesetz geforderten Vollkommenheit“ nicht bloß eine Vollkommenheit im Handeln in jedem einzelnen Falle, sondern es muß darunter auch eine Gesinnung, die für alle Fälle die angemessene Energie zur That hat, verstanden sein, denn dazu giebt

es Gesetze von hinreichend allgemeinem Umfange, wie das vorhin angeführte, Matth. 22, 37. 38. Der Verf. will aber, in seiner weiteren oben angegebenen Erklärung des Begriffes Sünde, diese nur in einem Widerstreite gegen das Gesetz finden, und denkt sich unter dem Widerstreite auch „die Abweisung einer bestimmten, unter den Verhältnissen gegebenen Aufforderung zum sittlichen Thun, nicht das Noch-nichtgewordensein der sittlichen Vollkommenheit, welche das Gesetz dem Menschen als Lebensaufgabe vorhält." Offenbar weigert sich der Verf. hier, die Gesinnung, welche dem Gesetze widerstreitet, das heißt nicht mit dem Gesetze übereinstimmt, als sündliche oder als Sünde zu betrachten, und doch hat er Seite 6, 7, 8, 9, die Schleiermacher'sche Ansicht, daß das Gesetz sich bloß auf das einzelne Handeln beziehe, verworfen und zu erkennen gegeben, er halte dafür, daß sich das Gesetz allerdings auch auf die Gesinnung beziehe, woraus von selbst hervorgeht, daß die Gesinnung einen Widerstreit gegen das Gesetz beweisen konne, welcher aber sündlich oder Sünde ist. Da er dieses nun Seite 16 bestreitet, was er Seite 6, 7, 8, 9, behauptet, so ist das der Widerspruch, in welchen sich der Verf. verwickelt hat. Das ist eine ganz natürliche Folge von dem Uebelstande, daß der Verf. Grund und Wesen der Sünde da sucht, wo es nimmermehr zu finden ist, und da nachweiset, wo unbefangene Beobachter nichts sehen, und andererseits, daß er da keine Sünde statuirt, wo sie unstreitig angenommen werden muß, denn „wer da weiß Gutes zu thun, und thut es nicht, dem ist es Sünde," wäre es auch nur in der Gesinnung.

Der Verf. hat nicht gut gethan, daß er sich mit seiner Ansicht zu der laren Theorie katholischer werkheiliger Theologen bekannt hat, er hätte sollen dem sittlich strengen Lehrbegriffe protestantischer gesinnungsheiliger Theologen getreu bleiben, die „Alles im Leben des Menschen, was der vom Gesetze geforderten Vollkommenheit noch nicht entspricht, sofort als Sünde betrachten", und das mit Recht, da das Gesetz die Vollkommenheit nicht vergeblich fordert, sondern diese bezweckt, und so lange der Zweck nicht erreicht ist, züchtiget, antreibt oder lockt, den Widerstrebenden der Sünde beschuldiget, und im Beschuldigen ihn demüthiget, und im Demüthigen ihn erhebt. Der wahrhaft Gläubige ist sich daher jederzeit seiner Sünde bewußt, und dieses Bewußtsein wird keineswegs nur durch von ihm begangene sündliche Thaten geweckt, sondern auch durch das Gefühl des Unvermögens in der Vergangenheit, wohin Alles im Leben zu rechnen ist, was der vom Gesetz geforderten Vollkommenheit nicht entspricht, welches Gefühl auch seinen Einfluß auf seine Gemüthsstimmung im Hinblicke auf die Ergebnisse der Zukunft beweiset, so daß er „mit Furcht und Zittern schaffet seine Seligkeit," und unter seiner Anstrengung zwar die Freude am heiligen Streite, aber gemischt mit dem Verlangen nach Höherem, und also doch mit dem Gefühle des Mangels, mit Wehmuth und Demuth empfindet, weil hier im Leben kein Zustand und keine Freude vollkommen ist.

Der Verf. erklärt die Sünde nur „für einen Widerstreit gegen das Gesetz," und meint damit den Begriff der Sünde so eingeschränkt zu haben, daß das Nochnichtgewordensein der sittlichen Vollkommenheit nicht dazu gerechnet werden könnte. Allein das ist ein Irrthum. Denn der vom Verf. erwähnte Widerstreit gegen das Gesetz, welcher eben die Sünde sein soll, kann seiner Natur nach in keinem Thun, es sei nun ein Thun dem Unterlassen gegenüber, oder ein Unterlassen dem Thun gegenüber, liegen, denn in dem Thun liegt gar nichts, alles liegt in der Gesinnung, ohne welche ein sittliches Thun gar nicht gedacht werden kann, so daß bei verhindertem oder unmöglich gemachtem Thun oder Unterlassen die Gesinnung allein zu berücksichtigen ist, womit sich der Verf. auch auf Seite 8 seiner Schrift übereinstimmend erklärt hat. Die Gesinnung aber ist auch dasjenige, worin das „Nochnichtgewordensein der sittlichen Vollkommenheit, welche das Gesetz dem Menschen als Lebensaufgabe vorhält", zu suchen und zu finden ist. Der Widerstreit gegen das Gesetz ist nicht beschränkteren Wesens als das Nochnichtgewordensein der sittlichen Vollkommenheit, sondern das Gebiet des einen ist so weit, als das des andern. Es kommt der Widerstreit gegen das Gesetz, gleichviel ob positiv und real oder negativ gedacht, nicht etwa unter anderem, was von realer Beschaffenheit wäre, vor in dem Nochnichtgewordensein der sittlichen Vollkommenheit. Vielmehr ist das Verhältniß dieser beiden Begriffe so, daß weder in dem Nochnichtgewordensein der sittlichen Vollkommenheit noch in jenem Widerstreite ein reales und positives Moment gedacht werden darf, indem der Widerstreit gegen das Gesetz die Nichtübereinstimmung der Gesinnung mit dem Gesetze ist, und das Nochnichtgewordensein ganz dasselbe bezeichnet, indem das Noch hier ganz müßig ist. Derselbe Gedanke läßt sich mit andern Worten auch so ausdrücken: So weit der Widerstreit gegen das Gesetz geht, so weit reicht auch das Nochnichtgewordensein der sittlichen Vollkommenheit, und umgekehrt, so weit eine sittliche Vollkommenheit noch nicht geworden ist, so weit, nämlich so weit als das nicht reicht auch der Widerstreit gegen das Gesetz. Soll indessen in dem Nochnichtgewordensein das Noch nicht müßig sondern bedeutsam sein, so kann dessen Bedeutung nur irre führen, denn auch bei dem Widerstreit gegen das Gesetz, und wäre dieser noch so arg, bleibt übrig zu denken, daß, was jetzt so ist noch anders werden, der Widerstreit sich bis auf das geringste Maaß vermindern könne, welches angenommen eben das Noch zu einem müßigen und bedeutungslosen macht. So viel ist klar zu ersehen, daß der Widerstreit gegen das Gesetz derselbe habitus oder Zustand einer Gesinnung ist, welcher mit dem Nochnichtgewordensein der sittlichen Vollkommenheit angenommen wird, man kann eins für das andere setzen, beides ist identisch. Daraus ist nun zugleich zu ersehen, was hier in Hinsicht auf das Wesen und den Grund der Sünde von der größesten Wichtigkeit ist, daß der Widerstreit gegen das Gesetz, als gleichbedeutend mit dem Nochnichtgewordensein der sitt-

lichen Vollkommenheit, rein negativ zu nehmen ist, als eine Gesinnung, welche nicht ist, wie sie sein soll.

Wenn der Verf. ferner die Sünde, in der hier besprochenen Stelle seiner Schrift, nicht in dem Nochnichtgewordensein der sittlichen Vollkommenheit, also nicht in der Gesinnung, aber auch nicht in dem Widerstreit gegen das Gesetz, „der sich durch eine Unterlassung irgend eines gebotenen sittlichen Thuns verwirklicht (?),“ also nicht in einem Thun statuiren kann, weil dieses eben unterbleibt, so bleibt ihm nirgends Raum für die Sünde, und deshalb wird er sich doch entschließen müssen, die Sünde in der Gesinnung anzunehmen, die nicht so ist, wie sie sein soll. Eine Gesinnung, welche irgend eine That oder Pflicht nicht leistet, und von welcher etwas Anderes, Reales, Positives, sittlich Gutes gar nicht ausgesagt werden kann, der Natur der Sache gemäß, weil eben etwas, was geschehen kann und soll, nicht geschieht, worin eben die Sünde besteht, ist etwas rein Negatives seinem Wesen und Grunde nach.

Hat sich jedoch der Verf., wie zu vermuthen ist, bei der Sünde, als einem Widerstreite gegen das Gesetz, nur eine dem Gesetze widerstreitende einzelne That gedacht, welche aus einer Gesinnung geflossen sein kann, die, abgesehen von dieser einzelnen sündlichen That und mit Rücksicht auf frühere mit dem Gesetze übereinstimmende Aeußerungen in einem hohen Grade, nur nicht im höchsten, vollkommen d. h. unvollkommen genannt werden kann, so ist er selber Schuld, daß er hier zwei Begriffe neben einander gestellt und mit einander verglichen hat, welche ihrem Inhalte nach gar nicht neben einander gestellt werden und nicht zur Vergleichung kommen durften. Vielmehr muß, wie schon angedeutet worden ist, die einzelne That hier ganz unbeachtet gelassen und nur die Gesinnung beachtet werden, aus welcher die That geflossen ist. Wird aber die Gesinnung nach der einzelnen dem Gesetze widersprechenden That beurtheilt, so ist von dieser Gesinnung nicht zu sagen, die sittliche Vollkommenheit wäre insofern in ihr noch nicht geworden, als sie zwar sittlich gut, aber noch nicht sittlich vollkommen wäre. Mit andern Worten, es darf einer Gesinnung, welche sich sündlich äußert oder dem Gesetze widerstreitet, nichts Gutes, nichts Reales oder Positives zugesprochen werden, wenn man sich nicht in Widersprüche verwickeln und in Verwirrung gerathen will. Der Verf. scheint dieses aber gethan zu haben, er hat sich bei dem Widerstreit gegen das Gesetz die Sünde oder das Böse und bei dem Nochnichtgewordensein der sittlichen Vollkommenheit die Tugend und das Gute vorhanden, oder doch das Böse entfernt gedacht. Das sind aber Begriffe, die nicht etwa nur durch ihren engeren oder weiteren Inhalt, sondern wesentlich und principiell unterschieden sind, da der erstere negativer, der andere realer oder positiver Natur ist.

Daher ist denn die folgende Bemerkung des Verfs. richtig: „Der Unterschied des sittlich Vollkommenen und Unvollkommenen ist nur ein gradueller, in beiden ist dasselbe Princip, nur in verschiedenem Maaße,

entfaltet," nämlich, fügt Ref. hinzu, das Princip des Guten. „Zwischen dem Guten und Bösen aber, zwischen Heiligkeit und Sünde besteht ein qualitativer, principieller Gegensatz." Referent hat diesen Satz nach der im Sinne des Verfassers hinzugefügten Erklärung richtig genannt, und er ist es auch in sofern, als das sittlich Unvollkommne immer in einiger sittlichen Vollkommenheit, d. h. real, gut gedacht wird, wonach demselben dasselbe Princip beigelegt werden kann, wie dem Vollkommenen. Unrichtig ist dagegen derselbe Satz insofern oder dann, wenn dem Unvollkommnen alle sittliche Vollkommenheit oder Qualität, oder alle sittliche Realität abgesprochen und Sünde zugesprochen werden muß, was sich sehr wohl denken läßt, da, wenn einmal die Vollkommenheit negirt wird, dem Gedanken frei steht, sich von dem Begriff der Unvollkommenheit bis zu dem der Sünde herabzulassen.

Der Verf. hat sich S. 16 in der Anmerkung unten auf Schleiermacher berufen, das ist befremdend, da er selbst bemerkt, daß „dessen Behauptungen in seiner Sittenlehre wenig zusammenstimmen mit denen in seiner Glaubenslehre". Wir wollen indeß den Gewährsmann hören. Schleiermacher sagt: „Im kritischen Verfahren ist der Gegensatz von gut und böse so, daß auch letzteres positiv gedacht ist, nämlich als ein Thun der Natur, dem ein Leiden der Vernunft entspricht." Dabei ist zu bemerken, daß, weil dem Thun der Natur ein Leiden der Vernunft entspricht, so ist es nicht positiv, sondern negativ zu denken, und das Thun böse. Das Thun der Natur für sich ist gar kein sittliches oder unsittliches Thun. Das Thun der Natur oder des Fleisches wird lediglich dadurch ein unsittliches, wenn der Geist oder die Vernunft sich dabei unthätig, leidend, schlaff, kraftlos, träge, negativ verhält, obgleich das Vermögen zum Gegentheil vorhanden ist. Eben so wenig sittliche, reale, positive Bedeutung das Thun der Natur da hat, wo sich allein der Geist thätig oder mit dem Thun der Natur übereinstimmend, die Vernunft billigend, oder über das Thun der Natur gebietend, dasselbe ordnend, beweiset, eben so wenig sittlich reale, positive Bedeutung hat das Thun der Natur da, wo ihm ein Leiden der Vernunft entspricht, oder wo sich der Geist unthätig, negativ beweiset, daher ist alles böse Thun und alles böse Sinnen nur negativ zu denken, nie positiv: „Erst wo das Thun der Natur," fährt Schleiermacher fort, aufhört, entsteht dafür der fließende Gegensatz vollkommen und unvollkommen. Erst, wo etwas nicht böse ist, lehrt Schleiermacher weiter, „kann etwas unvollkommen sein, d. h. gut, und sich dann ins Vollkommne verwandeln lassen." Damit, behauptet der Verf., stimmt wenig zusammen, was in der Glaubenslehre §. 63 (Band 1, S. 387) behauptet wird: „„Da die Energie des Gottesbewußtseins nie eine schlechthin größte ist, so ist eine begrenzende Unkräftigkeit desselben mitgesetzt, welche gewiß sündlich ist."" Da Schleiermacher hier die Energie des Gottesbewußtseins als die größte negirt, so kann mit der damit zugleich gesetzten Unkräftigkeit dieses Bewußtseins nur die Sünde bestehen, oder das Sündliche, denn wo die Negation

gedacht wird, da ist die Sünde, und umgekehrt, wo die Sünde gesetzt wird, wird die Negation oder das Negative gesetzt. Wie sehr der Verf. die angeführte Bemerkung Schleiermachers verwirft, erklärt er auf Seite 17 also: „Wollte man uns einwenden, daß ein bestimmter Zustand oder Akt eben nur in so fern sittlich unvollkommen genannt werden könne, als darin mit dem Guten noch der Gegensatz desselben, das Böse, in irgend einem Maaße mitgesetzt sei, so ist dies gerade eine von den Vorstellungen, deren entschiedene Bekämpfung zu den innersten Interessen unserer Untersuchungen gehört." Mit diesem Einwande, bemerkt Ref., hat es seine volle Richtigkeit und kann derselbe dem Verf. gemacht werden. Denn ist ein Zustand oder Akt vollkommen, so ist er vollkommen gut, ist er das nicht, also sittlich unvollkommen, so wird ja nicht blos von der Bezeichnung vollkommen gut das vollkommen negirt, sondern auch das gut, nur mit dem Unterschiede, daß die Negation bei vollkommen total, und die bei gut partiell ist, so daß neben dem Guten auch ein Anderes besteht in solchem Maaße, als wie viel an der Vollkommenheit des Guten fehlt; und dieses Andere, dessen Grund und Wesen eben darin besteht, daß das Gute fehlt, nicht vorhanden ist, wo es vorhanden sein könnte und sollte, ist das Böse; ein drittes ist nicht denkbar, wo etwas nur negirt wird, wie hier. Also in einem sittlich unvollkommnen Zustände oder Akte ist mit dem Guten noch der Gegensatz desselben, das Böse, mitgesetzt. Es giebt ja, darin sind ja wohl alle Philosophen einig, nur Ein Sein oder Ein Wesen ohne allen Gegensatz, und deshalb vollkommen, jedes andere, was sich von diesem unterscheidet, unterscheidet sich nur dadurch, daß es unter den Gegensatz fällt, und das ist hier der von gut und böse, bei Wesen, die ewiger Vervollkommnung fähig und bedürftig sind, wie die Menschen.

Nun mag es zwar zu „den innersten Interessen der Untersuchungen des Verfs. gehören, wie er selbst versichert, dergleichen Vorstellungen, wie die aufgestellten, zu bekämpfen", aber gelingen will ihm das nicht. Kein Zug in seiner Schrift ist in diesem Kampfe glücklich, so sehr er sich auch einbilden mag, er habe den Sieg in der Hand.

(Seite 17.) „Sittliche Integrität und sittliche Vollkommenheit, wie sie der Forderung des Gesetzes wahrhaft adäquat ist," weiß nur derjenige zu unterscheiden, welcher sich von der sittlichen Integrität eine Vorstellung macht, die nicht an die der sittlichen Vollkommenheit hinanreicht, oder die von dieser Vollkommenheit nicht das Geringste hat. Ist unter sittlicher Integrität ein Zustand zu verstehen, der über dem Bösen steht, oder in welchem alles Böse verneint werden muß, versteht sich bei Wesen, wo das Böse vorkommen kann, wie bei Menschen, nicht etwa bei niederen Geschöpfen, so ist der Zustand sittlich vollkommen, dem Gesetze adäquat; ist er dagegen dem Gesetze nicht adäquat, so ist er weder integer noch vollkommen. Womit nun der Verf. „den Zwischenraum zwischen einem vom Bösen befreiten Leben und der höchsten Vollen-

dung" eines zur Sittlichkeit bestimmten Geschöpfes ausfüllen will, vermag Ref. nicht abzusehen, er müßte sich denn nach der Vorstellung des Verfs. bequemen, nach welcher „die Erlösten solche sind, in welchen bloß die Sünde vernichtet wäre bis auf die letzte Spur", aber ohne daß das geringste Gute bei ihnen gefunden würde, welche Vorstellung der Ausdruck Erlösung zu begünstigen geeignet ist. Von da an, „wo alle Spur der Sünde vernichtet sein würde," finge dann das Gute erst an und könnte sich zu dem Maaße steigern, welches dem Verf. anzunehmen beliebte. Es wäre hiernach ein von der Sünde oder dem Bösen befreites Leben so viel als gar nichts, es wäre ein solches Leben nicht weiter vorgerückt, als auf die Stufe eines thierischen Lebens, in welchem auch vom Bösen nichts gefunden wird, und bei dem Menschen soll eben nur die Sünde fern, und vom Guten noch keine Spur gefunden werden, denn es soll von da an erst die Entwicklung im Guten beginnen. Versuche es nun einmal jemand, dem Bösen zu widerstehen, ohne das Gute zu erwählen, oder umgekehrt, das Gute zu lieben, ohne das Böse zu hassen, ob das wohl möglich ist. Dem Ref. scheint das unmöglich.

Soll nun nach des Verfs. Ansicht, welche er hier beiläufig mittheilt, „daraus folgen, daß die sittliche Vollkommenheit, wie sie im irdisch menschlichen Leben des Erlösers erschienen ist, mehr in sich faßt, als was der dogmatische Terminus der Sündlosigkeit ausdrückt, weil die unergründliche Tiefe und Energie der Liebe, welche ihn durchdrang, die Grenze, wo das Böse beginnt, nicht so dicht neben sich hatte, daß sie dieselbe, wäre sie auch nur um das Geringste weniger stark gewesen, sofort überschritten hätte," so ist diese Behauptung eben so unhaltbar, wie andere frühere. Denn ist das Leben des Erlösers ein irdisch menschliches gewesen, so ist dieses Leben nach allem, was menschlich ist, zu beurtheilen, und in einem solchen Leben Sündlosigkeit zu finden, ist der köstlichste Fund, der sich nur denken läßt. Er ist es freilich nicht nach der Ansicht, wonach das Gute, wenn es möglich wäre, erst da anfängt in irgend einem sittlich menschlichen Leben, wo die Sünde aufhört, denn von da an ist noch manche Stufe zu übersteigen bis zu sittlicher Vollkommenheit. Allein zu einer solchen Ansicht kann sich nicht jeder verstehen. Vielmehr drängt sich dem Freunde der Wahrheit der Gedanke auf, daß der terminus Sündlosigkeit dasselbe bezeichne, was sittliche Vollkommenheit ist, da ohne sittliche Vollkommenheit die Sündlosigkeit unmöglich ist zu denken, geschweige zu erleben. War nun das Leben des Erlösers ein menschliches, so hatte er, weil das menschlich ist, sein Ideal sittlicher Vollkommenheit d. h. sein Gesetz, und diesem Gesetze, oder, was damit einerlei ist, seiner Uebereinstimmung mit Gott im Bewußtsein gemäß zu leben, hielt er für seine Pflicht. Anzunehmen, daß er dieser seiner Pflicht nicht Genüge geleistet habe, berechtiget uns nichts, vielmehr können wir seiner eigenen Versicherung trauen, wo er sagt, er und der Vater seien Eins, einig, so weit eine menschliche Natur eine Vereinigung mit Gott

gestattet. Eine solche Uebereinstimmung mit dem Gesetze oder mit dem Willen Gottes ist aber für ein irdisch menschliches Leben ein Leben ohne allen Widerstreit gegen das Gesetz, das heißt, ein sündloses Leben. Das ist aber zugleich in einem menschlichen Leben das Höchste, so daß nichts Höheres denkbar ist. Denn wäre ein Höheres denkbar, als was Gott und das sittliche Gesetz verlangt, der Erlöser hätte es sich gedacht und zu seinem Ideal und Gesetze gemacht, er hätte es sich als den Willen Gottes gedacht und wäre dem nachgegangen. Es ist aber, das liegt in dem Begriff eines sittlichen Gesetzes und Ideals, nichts Höheres denkbar, als ein dem Gesetz gemäßes Leben, das heißt ein sündloses, womit aber zugleich ausgesprochen ist, daß, soweit dieser Ausdruck an seiner Stelle ist, eben soweit die sittliche Vollkommenheit reiche, also, um noch einmal an Schleiermachers treffende Bemerkung zu erinnern, nur daß wir sie positiv ausdrücken: „wenn die Energie des Gottesbewußtseins irgendwie eine schlechthin größte ist—, „so ist eine begrenzende Unkräftigkeit desselben, welche gewiß sündlich ist, nicht mitgesetzt," und ein Leben so kräftigen Gottesbewußtseins ist ein sündloses. Wie will der Verf. nun noch mehr verlangen, da Sündlosigkeit, im rechten Lichte betrachtet, nichts anderes sein kann, als sittliche Vollkommenheit? etwa opera super erogationis? Oder soll „die unergründliche Tiefe und Energie der Liebe mehr aussprechen und mehr enthalten, als das Gesetz, oder als Gott und sein Wille? oder soll diese Liebe mehr leisten, als das Gesetz fordert: „Du sollst lieben Gott Deinen Herrn von ganzem Herzen u. s. w.? Hatte „die Liebe, welche den Erlöser durchdrang, die Grenze, wo das Böse beginnt," noch so weit von sich entfernt, und wäre sie „in irgend einem Moment weniger stark gewesen," als eine Liebe zu Gott von ganzem Herzen, und zu dem Nächsten nach seinem erleuchteten Geiste und verklärten Herzen sein mußte, er hätte sie sofort überschritten, und würde es sich nicht verziehen haben, konnte ihn auch niemand einer Sünde zeihen.

Uebrigens würde sich der Verf. selber widersprechen, wenn er sich die sittliche Vollkommenheit wollte viel höher denken, als die Sündlosigkeit. Denn was denkt er sich als das Ziel der Wirksamkeit des Erlösers als solchen? gewiß nur die Sündlosigkeit derer, welche er zu erlösen berufen war, denn erlösen heißt eben: von der Sünde los, sündlos machen. Wäre dieses nun für das sittliche Wesen der Menschen ein zu niderіges Ziel, so hätte der Erlöser als solcher dieses zu niedrige Ziel, und er müßte über dieses Ziel hinaus die Menschheit zu Höherem, zu sittlicher Vollkommenheit führen, wie er sie selber hatte, und wenn dieses der Fall ist, daß Christus gesandt war, die Menschen zu der höchsten sittlichen Vollkommenheit zu verhelfen, so würde der dogmatische terminus Erlöser ebenfalls viel zu Geringes ausdrücken. Nach der Ansicht des Verfs. drückt aber dieser terminus unstreitig das Höchste aus, und das ist der Widerspruch. Wenn der Verf. nun diesen Widerspruch vermeiden will, so kann er das auf keine andere Weise, als daß er sich entschließt, Sündlosigkeit

für gleichbedeutend mit sittlicher Vollkommenheit zu nehmen, wie es denn auch nicht anders zu nehmen ist. Dessen ungeachtet ist der Ausdruck sündlos nicht zu empfehlen, weil er eigentlich dem Worte nach nur die Sünde negirt, was auch eigentlich bei Geschöpfen geschehen kann, die keiner Zurechnung fähig sind, die weder Gutes noch Böses thun können. Dagegen dem Sinne nach heißt sündlos heilig, und dieses zu sein und zu werden, dessen ist der Mensch fähig, und ihn dazu zu machen, dazu ist uns der Heiland geboren.

(Seite 18.) Hier sagt Augustinus: „Aliud est enim, totam assequi caritatem, aliud nullam sequi cupiditatem.“ Hierin liegt, nach des Ref. Meinung, ein großer Irrthum bei allem Schein der Wahrheit. Denn wo das nullam sequi cupiditatem stattfindet ohne tota oder aliqua caritas, da ist das in sittlicher Hinsicht ganz unerheblich, z. B. da, wo jemand weder einer cupiditas noch einer caritas fähig wäre. Wo aber eine Fähigkeit oder Empfänglichkeit für beide vorhanden ist, da ist das nullam sequi cupiditatem ganz unmöglich ohne das totam assequi caritatem, worauf oben schon hingewiesen wurde, oder was dasselbe ist, es bedarf nothwendig des totam assequi caritatem, um es zu dem nullam sequi cupiditatem zu bringen, und etwas Geringeres bringt es dahin nicht. Auch lehrt die Erfahrung, nicht etwa, wie Augustin in „seinem hier angedeuteten Irrthum wähnt, daß wenn das eine, das totam assequi caritatem etwas Außerordentliches und Seltenes ist, das andere das nullam sequi cupiditatem etwas Gewöhnliches und Häufiges sei. Nein, vielmehr ist das nullam sequi cupiditatem gerade eben so selten, ungewöhnlich und außerordentlich, als das totam assequi caritatem, weil das erstere nur durch letzteres erreicht wird und durch etwas Anderes nicht. Das Unterlassen des Bösen setzt allemal die Fähigkeit und Wirklichkeit des Guten voraus und ist nicht anders denkbar. Eine Negation hebt sich nur durch eine andere auf und verwandelt sich in die Realität, das Böse negirt in das Gute. Nur die Liebe thut nichts Böses, treibt zum Guten an.

Daß nun, wie der Verf. weiterhin anführt, „Augustinus der hier angedeuteten Einsicht in den Unterschied zwischen sittlicher Vollkommenheit und Sündlosigkeit nicht überall treu bleibt,“ ist ganz natürlich, weil jene Ansicht unhaltbar und ungegründet ist, und Augustinus in hellern Augenblicken seines geistigen Lebens dieses einsah, und deshalb mit Schleiermacher übereinstimmend und mit sich selbst im Widerspruche behauptete: „plenissima caritas, quae jam non possit augeri, quamdiu hic homo vivit est in nemine; quam diu autem augeri potest profecto illud, quo minus est, quam debet, ex vitio est.“ „Hat Augustinus das mutari in melius dem reverti a pervertendo in pejus gleichgesetzt, und mithin die Sünde zur negativen Bedingung aller sittlichen Entwickelung gemacht,“ so ist das ganz richtig, obgleich der Verf. erklärt, daß dies unzulässig sei und bei consequenter Durchführung unvermeidlich zu einer falschen Vorstellung von dem Ur-

stande des Menschen führe." Hätte doch der Verf. hier eben durch consequente Durchführung uns von seiner Behauptung überführt. Er hat das nicht gethan, sondern nur eingewendet, was uns doch berechtige, die Möglichkeit einer andern sittlichen Entwicklung als aus dem Gegensatze und durch den Gegensatz zu leugnen? Der Verf. scheint hiernach den Gegensatz selbst zu leugnen, weil er die Entwicklung daraus leugnet. Weil nun der Verf. den Gegensatz, oder die Entwicklung daraus leugnet, als die allein denkbare, so denkt er sich wahrscheinlich den Urstand des Menschen ohne Gegensatz, d. h. ohne Sünde, und dessen ungeachtet den Fall aus diesem Stande, als den Sündenfall des ersten Menschen, womit die entgegengesetzte Entwicklung, nach des Verfs. Ansicht die im Bösen, beginnt. Wäre denn diese Entwicklung eine andere, als die aus dem Gegensatze?

(Seite 19.) Wie jeder scharfe Denker neigt sich Augustinus „der negativen Auffassung des Bösen, oder richtiger ausgedrückt, derjenigen Auffassung des Bösen zu, nach welcher es keine andere Bedeutung hat, als eine negative, das ist die höchste. Und richtig bleibt der alte Satz: „omne minus bonum habet rationem mali."

Seite 21 erklärt der Verf. das Gesetz für dasjenige, was der Mensch für das Höchste achten zu müssen sich gedrungen sieht. Wenn er nun weiter den Fall anführt, daß der „Mensch die heiligen Ordnungen des Gesetzes durchbricht, so ist das der Fall, wo er sie nicht achtet, sich nicht darin fügt, wo er zügellos, gesetzlos, gottlos lebt, eitel negative Ausdrücke.

Nachdem also der Verf. kaum erklärt hat, daß das Gesetz dem Menschen müsse so hoch stehen, daß er „sich aufgefordert sieht, eher Alles über sich ergehen zu lassen, als ihm den Gehorsam zu verweigern," meint er doch, es sei gewiß, daß die sittliche Bestimmung des Individuums im Gesetz keinen erschöpfenden Ausdruck finde, denn indem es eben blos ein allgemeines, für alle gültiges Schema aufstelle, sei der besondere Beruf des Einzelnen, wie er ihm durch seine Eigenthümlichkeit gegeben ist, das besondere Urbild, welches in seinem irdischen Leben sich darzustellen strebt, noch nicht darin enthalten." So kann, behauptet Ref., nur derjenige urtheilen, welcher sich das Gesetz als objektiv, gleichsam über dem Menschen und von ihm abgesondert, denkt, die sittliche Bestimmung des Individuums dagegen in das Individuum selbst verlegt. Wenn nun das letztere richtig ist, daß die sittliche Bestimmung des Individuums (welche übrigens keine andere sein kann, als die Bestimmung der Menschen überhaupt) in dem Individuum gegründet ist, weil es sonst nicht danach streben könnte, seine Bestimmung zu erreichen, so ist das erstere falsch. Das Gesetz schwebt nicht etwa über der Menschheit, als einem Ganzen, sondern es hat sich herabgelassen, oder ist vielmehr vom Schöpfer herabgesenkt in das Herz des Individuums, als seine sittliche Bestimmung, oder als sein Ideal, welches nicht bloß ein allgemeines, für Alle, sondern auch für das Individuum gültiges Schema aufstellt, als den Beruf des Einzelnen und sein besonderes Urbild,

welches in seinem irdischen Leben sich darzustellen strebt, so daß also allerdings „die sittliche Bestimmung des Individuums im Gesetz einen erschöpfenden Ausdruck findet". Die sittliche Bestimmung ist jedem Individuum mit dem ihm inwohnenden Gesetze gegeben, und umgekehrt das Gesetz und seine sittliche Bestimmung ist ihm ins Herz geschrieben. Es wäre ja auch gar nicht einzusehen, woher das kommen sollte, was das Gesetz von der sittlichen Bestimmung des Individuums unbestimmt ließe. Möchte es nun nach des Verfs. Wahl kommen, woher es wolle, was noch käme, würde sich das Individuum sofort zum Gesetz machen, auf welche Weise das Gesetz für den Menschen eben so unerschöpflich erscheint, als seine sittliche Bestimmung, wie denn auch der Verf. weiter richtig bemerkt, „daß das Besondere nicht außer dem Allgemeinen und ihm gegenüber sein solle, sondern in ihm." Jedes Individuum giebt sich selbst das ihm angemessene Gesetz, als erschöpfenden Ausdruck seiner sittlichen Bestimmung (subjektiv) und das Bewußtsein, daß dieses Gesetz für Alle gültig sei, ist erst davon abgeleitet, aus der Nothwendigkeit, mit welcher es sich ankündigt, geschlossen.

Seite 22 erwähnt der Verf.: „Sünde sei das, was nicht sein soll," womit sich Ref. vollkommen einstimmig erklärt, aber noch hinzufügt, welches eben deshalb, weil es nicht sein soll (offenbar nach Gottes Willen), auch nicht ist. Wer vermöchte das auch zu denken, daß dasjenige, was nicht sein soll, nach dem Willen Gottes, dennoch sei? Vielmehr ist es deshalb, weil es nach Gottes Willen nicht sein soll, das Unmögliche, Undenkbare als Sein, nur denkbar als negativer Gegensatz. „Das Gute, sagt der Verf. weiter, „ist das Nothwendige, das, was sich von selbst versteht," und, fügt Ref. hinzu, das allein Wirkliche, Reale, Seiende. In der zweiten Ausgabe seines Buches, 1. Bnd. S. 217, sagt der Verf.: „Das Gute ist nicht blos ein Seiendes, sondern auch ein Seinsollendes; es kommt dem Guten nicht nur Wirklichkeit, sondern Nothwendigkeit zu." Das Nothwendige aber ist das, dessen Nichtsein nicht gedacht werden kann, weil es im Willen Gottes angenommen wird als Idee und Rathschluß, also gleich dem, was sein soll. „Das Böse nun soll nach dem Verf. zwar Theil nehmen an dem empirisch wirklichen Sein, aber als das Nichtseinsollende." Hiernach ist das Böse das contradictorische Gegentheil des Guten, das Nichtseiende und Nichtseinsollende, dasjenige, dessen Nichtsein gedacht werden muß, oder, was dasselbe ist, dessen Sein nicht denkbar ist, nicht gedacht werden kann. Nach dem Verf. selbst soll es nur „Theil nehmen an dem empirisch wirklichen Sein." Ref. frägt: Wie soll man sich dieses Sein denken?

Zweites Kapitel.

Die Sünde als Ungehorsam gegen Gott.

(Seite 23.) Der Verf. eröffnet dieses Kapitel mit dem Satze: „Alles Gesetz führt uns über das Subjekt, dessen Thätigkeit dadurch normirt wird, sei es die Natur oder der Geist des Menschen, hinaus zu dem Urheber des Gesetzes als einem von jenem Subjekte Verschiedenen.“

Gegen diesen Satz sieht sich Ref. berufen, mehrere Bedenken zu äußern. Zuvörderst führt alles Gesetz nicht über das Subjekt hinaus, vielmehr lehrt uns unser Bewußtsein, daß ein Gesetz, welchem wir uns verpflichtet fühlen (und ein anderes, also ein solches, dem wir uns nicht verpflichtet fühlten, wäre für uns gar kein Gesetz) mit unserer sittlichen Natur verwachsen sei, also wesentlich dazu gehöre, so daß eine sittliche Natur ohne das Sittengesetz gar nicht denkbar wäre. Selbstbewußtsein und Selbstbeobachtung lehren uns ferner, daß unsere sittliche Natur so beschaffen sei, daß sie sich selbst Gesetze zu geben im Stande sei, welches Vermögen denn auch zugleich der einzige Antrieb ist, das Gesetz zu erfüllen. Das Gesetz also, anstatt uns über uns hinaus zu führen, führt uns vielmehr in das Innerste oder Allerheiligste unserer Natur hinein, in die geheime Werkstatt aller für den Menschen gültigen Gesetze. Die Behauptung, daß „das Gesetz über dem Wesen des Menschen stehe,“ ist nur in so weit wahr, als der Mensch sich mit seinem ganzen Wesen dem Gesetze, als dem Obersten in ihm, als seinem Ideale, zu unterwerfen hat, wie dem Willen Gottes. Es kann aber, wie der Verf. 2. Ausgabe S. 68 angiebt, „das sittliche Gesetz nicht der sinnlichen Natur vorgeschrieben werden“, weil diese keine Empfänglichkeit dafür hat, sondern so wie das Sittengesetz aus der sittlichen Natur des Menschen herausfließt, so beweiset dasselbe auch seinen Einfluß nur auf die sittliche Natur. Wenn der Verf. hier weiter sagt, daß „nicht die sinnliche Natur, sondern der Geist es ist, von welchem die Unterordnung seiner selbst gefordert wird, bestimmter der Wille, so drückt ja eben diese Forderung aus, was unter Gesetzgebung verstanden wird. Es ist einerlei, ob ich sage: der Wille fordert dieses, oder er macht mir dieses zum Gesetz. Eben deshalb aber können in dem Willen, als dem Gesetzgeber, nicht „verschiedene Richtungen und eben so wenig die Begriffe des Guten und Bösen wurzeln“, sondern so wie der Wille nur Ein Gesetz giebt, so schreibt er nur Eine Richtung vor, und wenn in ihm ein Begriff wurzelt, so ist es allein der des Guten, nicht der des Bösen, welches nur negativen Bezug auf den Willen und seine Wurzel in der sinnlichen Natur hat. Wenn der Verf. nun zu diesem Thema weiter anführt, daß Gott der Gesetzgeber sei, so gelangen wir endlich zu demselben Resultate, weil wir behaupten, daß die sittliche Natur, aus welcher das Gesetz fließt, Gott zum Urheber habe, wovon uns das

Gottesbewußtsein überzeugt, welches aber unser Selbstbewußtsein nicht verwischt, sondern sich mit ihm einiget, so weit es möglich ist. Wenn endlich der Verf. zum Beweise, daß das Sittengesetz nicht aus der sittlichen Natur fließe, S. 79 der 2. Ausgabe anführt, daß ja auch das Naturgesetz seinen Ursprung aus einem Bewußtsein ableite, also aus einem höhern Wesen, als die Natur selbst, so versteht sich das von selbst, bemerkt Ref., aber eben so wahr ist, daß, indem die sinnliche Natur bewußtlos gehorcht, das Gesetz, welchem sie gehorcht, eben deshalb bewußtlos, folglich als kein Gesetz zu denken ist, wie wir es zu denken gewohnt sind. Naturgesetz ist mehr nur eine Naturordnung, Natureinrichtung, welche der Natur immanent ist, ihr inwohnt, Naturanlage, ein Naturkeim u. s. w. Das Gesetz der Natur fließt zunächst aus der Natur, deshalb folgt sie ihm.

Es versteht sich von selbst, daß unsere menschliche Natur mit allem, was sie ist, was sie hat und vermag, von einem höhern Urheber abzuleiten ist und zwar auf eine solche Weise, daß zwischen dem göttlichen Wesen und der sittlichen Natur des Menschen keine Verschiedenheit, kein Unterschied, weil keine Geschiedenheit, sondern eins mit dem andern identisch anzunehmen ist, so weit nämlich als die beschränkte Natur des Menschen mit der unbeschränkten göttlichen identisch sein kann. Und das Bewußtsein von dieser Identität ist die Wahrheit, die da frei macht. Was bei Gott Nothwendigkeit ist, ist bei dem Menschen nur Freiheit mit der Möglichkeit der Neigung nach einer andern Seite hin, als wohin die Freiheit weiset, weil bei beschränkten Naturen der Gegensatz sich findet. Es wird übrigens kaum nöthig sein, zu bemerken, daß, wenn vom „Subjekt, dessen Thätigkeit durch das Gesetz normirt wird," die Rede ist, die Menschheit im Allgemeinen darunter zu verstehen ist, oder die menschliche sittliche Natur. Man denke sich nun eben dieses Subjekt einmal weg, also die sittliche Natur des Menschen als nicht vorhanden, und dessen ungeachtet ein Gesetz, so würde diesem sogenannten objektiven Gesetze nicht allein aller Grund und Boden fehlen, wo es hätte können seinen Ursprung nehmen, sondern es würde ein solches Gesetz, weil es keine menschliche sittliche Natur gäbe, deren Thätigkeit durch das Gesetz normirt würde, auch gar keine Beziehung und also keinen Werth, keine Geltung und keine Bedeutung haben. Es würde auch damit ein ganz verkehrtes Verhältniß angenommen, wollte man sich die Sache so denken, daß um des Gesetzes, als eines Objektes, willen eine sittliche Natur hervorgebracht wäre, da es hingegen auf den ersten Blick einleuchtet, daß um der sittlichen Natur willen ein Gesetz gegeben sei, dieses also seinen Ursprung lediglich dieser sittlichen Natur verdanke, d. h. dem Subjekte. Also kann Ref. auch keine Wahrheit in der Behauptung finden, daß „der Urheber des Gesetzes solle vom Subjekte verschieden sein." Vielmehr kann der Urheber des Gesetzes der sittlichen Natur des Menschen, dem Subjekte, nicht angemessen genug gedacht werden, und um an dieser Angemessenheit nichts fehlen zu lassen, sieht sich der Gedanke genöthiget, seine Zuflucht zur Identität

zu nehmen, die zwischen der sittlichen Natur des Menschen und ihrem Gesetze stattfindet. Wenn der Verf. nun im folgenden Satze die Ansicht bestreitet, nach welcher „jedes Gesetz seinen Ursprung habe nur in dem, welchem es gesetzt ist," so nimmt er eben ein Gesetz an ohne den, welchem es gesetzt ist, womit das ganze Reich Gottes zusammensinken würde, als ein Reich ohne alle Bürger und Unterthanen, wenn auch mit noch so vielen Gesetzen, was sich gar nicht denken läßt. Zugegeben nun, daß sich ein Reich Gottes, nach der Schrift inwendig in uns, eben so wenig denken lasse ohne ein Gesetz, so bleibt nichts anderes übrig, als eben eins mit dem andern zugleich, nicht eins über das andere, zu setzen. Und wenn man ja durchaus darauf bestehen wollte, daß das Gesetz habe die sittliche Natur des Menschen hervorgebracht, so ist dagegen auch darin nichts Widersinniges, daß die sittliche Natur des Menschen die Gesetze hervorbringe, deren sie bedarf. Hat die Annahme des Verfs., „das Gesetz sei unabhängig von der sittlichen Natur des Menschen, es habe also nichts Subjektives, ihren Grund im allgemeinen Bewußtsein," so ist zu beachten, daß das allgemeine Bewußtsein, welches sich das Gesetz objektiv denkt, in Gedanken eine Stufe, nämlich die eigene sittliche Natur überspringt und sogleich zum Urheber des Alls hineilt, anstatt bei der eigenen Natur zu verweilen, um in dieser des Gesetzes Ursprung und Bedingung zu finden. Geht man aber von dieser letztern weiter fort, so gelangt man allerdings an das vom Verf. behauptete Ziel, oder zu dem Anfange aller Dinge. Wenn „die neuere Philosophie die Unabhängigkeit des Gesetzes vom Subjekte oder von der sittlichen Natur des Menschen", oder dessen Objektivität leugnet, deshalb, weil dadurch das Verhältniß des Gesetzes zu dem, welchem es gesetzt ist, verdunkelt würde, so kann sie den Grund dessen, was sie leugnet und lehret, doch nur im Bewußtsein finden, nur mit dem Unterschiede, daß sie den Inhalt des Bewußtseins schärfer in's Auge faßt, als es dem allgemeinen Bewußtsein bei nur oberflächlicher Ansicht möglich ist, weshalb sie denn auch zu andern Resultaten gelangen kann, als sie das allgemeine Bewußtsein gewährt. Kant kennt nur eine subjektive Natur am Gesetze. Eine Philosophie nun, welche einige Ansprüche auf Wahrheit machen will, kann „sich auf die wesentliche Unterscheidung dessen, was dem Willen von oben und aus seinem eigenen Ursprunge (von Gott), und was ihm von unten (aus der Natur) kommt, nicht einlassen," denn es kann, dieser Philosophie nach, dem Willen nur in sofern von oben etwas kommen, als der Wille selbst am letzten Ende von oben (von Gott) kommt, zunächst aber vom Menschen selbst. Von unten (von der Natur) kann dem Willen (dem sittlich freien Willen) gar nichts kommen, was auf Sittlichkeit einen andern, als negativen Einfluß hätte. Soll das, was aus dem Willen kommt, nicht in des Menschen sittlicher Natur gegründet sein, so kann dieses nur als dem Menschen „Aeußerliches und Fremdes" betrachtet werden. Sollte nun aus diesem dem Menschen „Aeußerlichen und Fremden", wäre es auch aus dem Willen „eines höchsten, vollkommenen, heiligen Wesens

das sittliche Gesetz abgeleitet werden," so würde diese Ableitung „als eine alle Sittlichkeit verunreinigende Heteronomie verworfen werden müssen," darum weil der Mensch gar nicht im Stande sein würde, das „Aeußerliche und Fremde", eben weil es ihm ein solches ist, als den Willen eines heiligen Wesens zu erkennen. Kann der Mensch aber den Willen eines heiligen Wesens erkennen, so ist diese Erkenntniß sein Eigenthum ihm innerlich, gleich der Selbsterkenntniß, und ihm nicht äußerlich und fremd, sondern völlig identisch mit dem göttlichen Wesen ist das sittliche Wesen des Menschen; soweit dieses real ist, soweit ist denn auch das Gesetz vom Menschen selbst, und soweit es nicht real ist, das Böse, und soweit es wieder real ist, die Befreiung vom Bösen vom Menschen selbst, wie das Kant, nach der Anmerkung des Verfs. unter dem Texte, behaupten soll. S. 24.

(Seite 24.) Aeußert der Verf. hier, „es scheine diese Autonomie des Willens einen vollkommenen Widerspruch in sich zu schließen," so scheint das nur so. Der Verf. will zwar Gründe für seine Aeußerung anführen, allein diese sind unhaltbar. Dahin gehört die Behauptung: „Wo ein Gesetz ist, da steht es offenbar über dem Wesen, welches daran gebunden ist, und dieses ist ihm unterworfen." Das ist nun gar nicht der Fall. Ein Gesetz ist nicht über dem Wesen, dem es gesetzt ist, sondern es ist zugleich mit diesem Wesen gesetzt, so daß wenn es ihm nicht gesetzt wäre, es dieses Wesen gar nicht wäre. Das Gesetz gehört zu dem Wesen, dem es gesetzt ist, und macht es zu einem solchen Wesen. So z. B. ist die Natur, die bewußtlose, das, was sie ist, durch das Naturgesetz, was in ihr wohnt; und die sittliche Natur des Menschen ist eben eine solche durch das ihr mitgegebene Vermögen, sich selbst etwas zum Gesetz zu machen, um sich auf diese Weise zu manifestiren oder zu verwirklichen.

Erwähnt Kant wirklich den „Gehorsam gegen das Sittengesetz als einen Selbstzwang," so kann dieser nur uneigentlich ein Zwang genannt werden, wenn der Ausdruck nicht soll einen Widerspruch enthalten. Es kann und darf nämlich bei der Thätigkeit des freien Willens vom Zwange nicht die Rede sein. Der Gehorsam gegen das Gesetz hat vielmehr seine eigene Lust, die Lust am Gesetze des Herrn.

(Seite 25.) „So wird uns denn, fährt der Verf. fort, „von Kant, indem er uns durchaus zu unsern eigenen sittlichen Gesetzgebern machen will, zugemuthet, uns das Widersprechende zu denken, daß der Mensch sich über sich selbst erhebt, um sich selbst zu unterwerfen." Hierin ist auf keine Weise etwas Widersprechendes. Denn, wenn man es recht betrachtet, so ist das Selbst, worüber sich der Mensch erhebt, seine aus Geist und Fleisch gemischte Natur, welche denn auch dem Fleische nach und zwar vom Geiste zu unterwerfen ist, und zwar sich selbst d. h. seiner eigenen, geistigen Natur. Es ist dieselbe Erscheinung, welche die heilige Schrift bei allen Menschen zu treffen wünscht, daß sie sich selbst verleugnen d. h. so handeln und so gesinnt sein sollen

als wären sie nicht Geist und Fleisch, die wider einander gelüsten, sondern Geist allein und dessen Kinder.

Danach ist denn auch zu beurtheilen, was der Verf. S. 26 sagt, als ob „das sittliche Gesetz von der Vernunft der sinnlichen Natur vorgeschrieben würde.“ Der sinnlichen Natur ist von der Vernunft nichts vorzuschreiben, denn eine solche Vorschrift wäre der sinnlichen Natur unverständlich, folglich kann in dieser „das Gefühl der Achtung vor der Pflicht“ nicht gesucht werden. Es kann aber nach dem Obigen zu solcher Consequenz gar nicht kommen. Denn die Vernunft giebt sich selbst die Vorschrift oder die Gesetze und hält sie auch, und daraus ergiebt sich die sittliche Beschaffenheit des geistigen Lebens, und auf keine Weise Beschaffenheiten unserer sinnlichen Natur, von welcher auch nichts weiter zu erwarten ist, als ein bewußtloser und deshalb verdienstloser Gehorsam, oder ein Gefangensein unter der Vernunft.

(Seite 27.) Es ist völlig unstatthaft, in „dem Willen, wie der Verf. zu thun scheint, verschiedene, einander entgegengesetzte Richtungen anzunehmen, so daß darin könnten die Begriffe des Guten und des Bösen wurzeln.“ Offenbar versteht der Verf. unter dem Willen den freien Willen. Dieser aber hat nimmermehr zwei Richtungen, eine nach unten, die andere nach oben, eine fleischliche, sinnliche, und eine geistige sittliche. Denn wenn dieses der Fall wäre, so hätten ja alle blos sinnliche Geschöpfe, wenn nicht die Hälfte, so doch etwas von dem freien Willen, nämlich dessen fleischliche, sinnliche Richtung, was doch der unbestritten allgemeinen Annahme widersprechen würde. Der freie Wille, als Vorzug der Menschen, hat nur Eine Richtung, die auf das Gute, die andere vom Verf. erwähnte Richtung auf das Böse gehört nicht dem freien Willen, sondern der sinnlichen Natur an.

Ferner daß sich ein erkennender Geist „einem wollenden“ zu unterwerfen habe Seite 27, hat eben so wenig Sinn, als daß ein erkennender Geist ein Gesetz giebt, vielmehr giebt ein erkennender Geist nichts weiter, als eine Erkenntniß, es müßte denn ein erkennender Geist zugleich ein wollender sein, indem sich beides zu Eins durchdringt, und zwar auf eine solche Weise, daß sich eben sowohl sagen ließe, der erkennende Geist habe sich dem wollenden zu unterwerfen, als umgekehrt, wenn eins von beiden Statt finden solle, welches aber hier bestritten wird. Da nun hiernach ein Sichdurchdringen des geistigen Wesens des Erkennens mit dem Wollen und umgekehrt Statt findet, sodaß mit einer wahren Erkenntniß auch der beste Wille und mit dem besten Willen die reichlichste Erkenntniß sich zu Eins verbindet zu völliger Harmonie, deshalb ist der vom Verf. hier angeführte Dualismus zu bestreiten.

(Seite 28) ist der Verf. weit entfernt, einen solchen „Dualismus des Erkennens und Wollens zu leugnen, welcher in Folge der durch die Sünde entstandenen Entzweiung der menschlichen Natur mit sich selbst vorhanden ist.“

Das ist freilich eine allgemein beliebte Ansicht, dessenungeachtet erklärt sich Ref. dagegen. Man nimmt nämlich hier ein Erkennen an,

dem das Wollen nicht entspricht, das ist der Dualismus oder die Entzweiung. Man kann hier zum Beweise die gewöhnliche Redensart anführen: „Ich weiß wohl, was ich thun soll, aber ich thue es nicht.“ Das ist indeß recht eigentlich eine bloße Redensart, d. h. eine Art zu reden, welcher alle Wahrheit mangelt. Es wird da zwar eine Erkenntniß im Menschen vorausgesetzt, aber eine solche, die gar keinen Einfluß auf seine Gesinnung und auf seine Handlungen hat, wie wenn jemand ein ganzes Moralsystem in seinem Gedächtnisse birgt, aber von derjenigen Erkenntniß, welche das Soll mit zum Inhalte hat und das Wollen anregt, zu wenig besitzt, als daß er wollte, was er soll. Es ist also mit dem Wissen und Erkennen dessen, was man thun soll, nur eine theoretische Erkenntniß gemeint, wenn man nicht darnach thut. Die Erkenntniß ist schon von solcher Beschaffenheit, daß man gar nicht darnach gesinnt sein und handeln kann, weil man nicht will. Man hat darin alles erkannt, nur nicht das Sollen, welches Erkennen freilich nicht denkbar ist ohne das Wollen, mit dem Wollen durchdrungen und gleichzeitig, ja Eins mit ihm sein muß, welches hier die Hauptsache ist. Es ist hier gar kein Gesetz, der Mensch hat sich keins gegeben, er kennt das Gesetz nur, aber er erkennt es nicht an, er erkennt das Gesetz als eine Regel für andere, welche er für thörichter hält, als sich selbst, freilich ganz irrthümlicher Weise, woraus klar zu ersehen ist, daß er sich irrt, indem er sagt: Ich weiß wohl, was ich thun soll. Er meint es ja nicht so, entweder nicht mit dem Ich, oder nicht mit dem Soll. Er erkennt in Wahrheit kein Sollen, oder er erkennt ein Sollen, aber nicht für sich selbst, sondern nur für andre gültig, und wird unter diesen Umständen nimmermehr danach handeln, was er sich selbst gar nicht zum Gesetze gemacht hat. Die Erkenntniß, welche hier Noth thut, hat er nicht. Er weiß nicht, was er thun soll, er spricht es nur aus, bedient sich einer sogenannten Redensart. Wo also kein Erkennen ist, wie oben angeführt wurde, mit Wollen durchdrungen, als eine ungetheilte Wirkung geistiger Energie überhaupt, da ist gar kein Erkennen, oder ein zu schwaches, lebloses, todtes, unklares, nur ein sogenanntes, aber kein wahrhaftiges, was eben nur an der praktischen guten Folge erkannt wird. Also findet der vom Verf. erwähnte „Dualismus im Erkennen und Wollen“ nicht Statt, und ist derselbe auch nicht auf eine „durch die Sünde entstandene Entzweiung der menschlichen Natur mit sich selbst“ zurückzuführen. Es wird mit der Folge auch die Quelle geleugnet.

Spricht der Verf. von „einer durch die Sünde eingetretenen Entzweiung der menschlichen Natur“, so ist aus dem Vorhergehenden zu beurtheilen, welche Bewandniß es mit dieser Entzweiung habe. Es hat sich nämlich in dem vorhin Gesagten ergeben, daß, wo einer nicht thut, was er soll, er auch nicht weiß, was er soll. Eine Entzweiung findet sich hier nicht, vielmehr eine Einigkeit. Die Entzweiung müßte derjenige, welcher etwas nicht thut, wovon er doch weiß, daß er es soll, am ersten wahrnehmen, wenigstens eher, als Verf. und Ref.

Das ist aber keineswegs der Fall, folglich ist auch keine Entzweiung da. Tritt aber zu einer anderen Zeit diejenige Erkenntniß ein, welche Noth thut, d. h. weiß er zu anderer Zeit, was er thun sollte, so bemerkt er an der Verschiedenheit seines jetzigen veränderten Seelenzustandes gegen den früheren die Nichtübereinstimmung oder die Entzweiung, ein Streiten wider die Seele, in welchem er eben sowohl den Mangel einer klaren Erkenntniß als eine Unkräftigkeit des Willens, sowohl seine Thorheit als seine Schwachheit beklagt, und sich selber Lügen straft, er hätte gewußt, was er thun sollte, und hat es doch nicht gewußt. Aus der Art und Weise, wie der Sünder den Mangel an richtiger Erkenntniß beklagt, ist zu merken, daß es hier eine Erkenntniß gilt, die von jedem Menschen, als einem sittlichen Wesen, zu verlangen ist. Das ist nicht mit jeder Erkenntniß der Fall, sondern nur mit derjenigen, die gleichbedeutend ist mit dem Sollen und Wollen. Sonst würde eine so herzergreifende Klage nicht über ihren Mangel geführt, und ein solcher Schmerz nicht empfunden. Daraus ist zugleich offenbar, wie die Entzweiung nur da eintritt, wo Gesetz und Recht und Pflicht erkannt wird, im gegenwärtigen Augenblicke, und zugleich der Mangel an dieser Erkenntniß in einem früheren. Da nun von dem Ref. ein Dualismus des Erkennens und Wollens gar nicht angenommen, auch keine Entzweiung zwischen beiden statuirt wird in Folge der Sünde, so ist ein solcher „Dualismus als ursprünglich im Wesen des menschlichen Geistes gegründet", ihm noch weniger denkbar.

Der Verf. meint seines Sieges ganz gewiß zu sein, wenn er Seite 28 sich weiter also vernehmen läßt: „Und dann — wenn doch das Gesetzgeben wohl unterschieden werden muß von dem bloßen Gesetzerkennen, so wird der Unterschied vornehmlich darin bestehen, daß die gesetzgebende Thätigkeit einen Akt des Willens, ein kräftiges, wirksames Wollen der Autorität des Gesetzes bezeichnet. Könnten wir demnach zuletzt doch der Forderung nicht ausweichen, daß der vernünftige Wille des Menschen es sei, der sich selbst das Sittengesetz giebt, er selbst also der Gebietende und der das Gebot Empfangende, so ist eben jener Widerspruch in seiner ganzen Härte dargelegt." Wir meinen dem Verf. diesen Satz, diese Beweisführung und den darauf gegründeten Sieg streitig machen zu müssen mit der einfachen Bemerkung, daß, was der Verf. als bekannt und angenommen voraussetzt, nämlich, daß das Gesetzgeben wohl unterschieden werden müsse von dem Gesetzerkennen, auf keine Weise angenommen und zugegeben werden kann, wie oben schon erörtert ist, sondern daß eben das Gesetzgeben ganz eins und dasselbe ist, als das Gesetzerkennen, da eins ohne das andere nicht gedacht werden kann, da ein Gesetz allemal mit der Erkenntniß ein Sollen und Wollen mit einschließt, wenn es nicht aufhören soll, ein Gesetz zu sein. Folglich ist da kein Widerspruch, nicht der mindeste, wo der Verf. den härtesten sieht. „Das Phänomen, daß der Mensch, auch wenn der Wille böse ist, sich doch dem Bewußtsein des sittlichen Gesetzes und der strafenden Macht desselben in seinem

Gewissen nie gänzlich zu entziehen vermag," ist daraus zu erklären, daß der sogenannte böse Wille des Menschen niemals durchaus böse ist, sondern immer nur bis zu einem gewissen Grade, wo er an das Gute geknüpft ist, wo er genöthiget ist, das Sittengesetz zu erkennen, anzuerkennen, und es sich selber zu geben. „Das sind die Gedanken, die sich unter einander verklagen oder entschuldigen," wie die h. Schrift lehrt.

Seite 29 oben verkennt der Verf. offenbar die sittliche Natur des Menschen, vermöge welcher er sich selbst das Sittengesetz geben soll und muß. So wenig er seine sittliche Natur ganz aufgeben kann, so wenig kann sich sein Wille ganz vom Gesetz abwenden und dessen Autorität ganz aufheben. „Vor seinem eigenen Geschöpf," wie es dem Verf. beliebt es zu nennen, „muß er zittern," weil ein Funke seiner höheren Natur noch immer unter der Asche glimmt. Auch da ist der Verf. auf falschem Wege und im Irrthum, wo er bemerkt: „Wäre der Mensch selbst durch seinen Willen der Urheber der Autorität des Gesetzes, so würde es ihm, wenn einmal sein Wille sich davon abgewandt hätte, auch nicht schwer fallen, diese Autorität wieder für sich selbst aufzuheben. Vor seinem eigenen Geschöpf würde er nicht zu zittern brauchen." Alle diese Erscheinungen und Vorgänge, welche der Verf. andeutet sich nicht erklären zu können, erklären sich leicht aus der sittlichen Natur des Menschen, sobald diese anfängt, sich zu rühren, so macht sich ihm das Gesetz und dessen Autorität geltend, oder vielmehr seine sittliche Natur fordert wieder ihr Recht, er giebt sich vermöge derselben, genöthiget durch sie, das Gesetz, verklagt sich selbst, richtet sich selbst. Er ist Gesetzgeber, Kläger und Richter in Einer Person. Das Zittern vor sich selbst und das Erschrecken vor sich selbst ist ja das Schrecklichste, es ist das Schuldigbefundenwerden vor sich selbst.

Fährt der Verf. nun fort: „Irgend eine Regel oder Maxime für sein Handeln kann der Mensch sich selber machen und festhalten; ein wirkliches Gesetz, das ihm Achtung abnöthigte auch im Widerstreben, vermag er nicht zu gründen," so sollte man denken, er denke bei der Regel oder Maxime für sein Handeln, welche der Mensch sich machen könne, an keine sittliche Regel, an keine sittliche Maxime. Da jedoch vom Verf. angenommen wird, es könnte „die stärkere Macht der Leidenschaft darüber kommen," so ist allerdings eine sittliche Regel und Maxime anzunehmen. Wie will der Verf. diese von einem wirklichen Gesetze unterscheiden, wenn Regel und Maxime nicht blos zum Schein, sondern auch wirklich waren? ist das der Unterschied, daß es Fälle giebt, in welchen die größere Macht der Leidenschaft darüber kommt? das kann nicht sein, denn vor der größern Macht der Leidenschaft und im wirklichen Widerstreben verliert auch ein wirkliches Gesetz im Menschen alle Autorität, alles Leben, alle Kraft, alle Wirkung. Sagt der Verf. noch: „Wie das Natur- und Denkgesetz nicht im Menschen seinen Ursprung hat, so hat er sich auch das Willensgesetz nicht selbst gegeben." Dagegen ist zu bemerken: das Naturgesetz leitet, das

versteht sich von selbst, seinen Ursprung nicht vom Menschen ab, wohl aber das Denkgesetz. Denn von wo anders sollte denn das Denkgesetz seinen Ursprung ableiten, als aus einem denkenden Wesen, und zwar aus einem solchen Wesen, welches gerade so denkt, wie der Mensch? Denn hätte das Denkgesetz, wie es dem Menschen angemessen ist, in Gott seinen Ursprung, so müßte sich Gott selbst erst zu einem Menschen gemacht, oder doch das menschliche Wesen gedacht, und, was damit einerlei ist, geschaffen haben, um das Denkgesetz daraus abzuleiten. Wir können uns nämlich nimmermehr in den Gedanken finden, aus welchem der Verf. gar nicht herauskommen zu können scheint, als wäre erst das Denkgesetz, und danach das denkende Wesen gebildet, sowie das Sittengesetz zuvor, und hernach das sittliche Wesen. Wir sagen also im Gegensatz mit dem Verf.: Sowohl wie das Denkgesetz im Menschen seinen Ursprung hat, so auch das Willengesetz.

(Seite 29.) Ehe wir nun dem Verf. weiter folgen, setzen wir das Resultat unserer Untersuchungen hieher: Die sittliche Natur des Menschen hat ihren Ursprung in Gott, wie sein Reich, was nur inwendig in uns ist, wo Gott selbst mit uns wohnt in der trautesten Gemeinschaft, die enger und inniger gar nicht gedacht werden kann, als sie wirklich ist. Eine sittliche Natur ist also eine solche, welche durch die bewußte Nähe Gottes eine göttliche ist, die auch sich selbst Gesetze giebt, und darum eine freie, zwar abhängige, die aber in dieser Abhängigkeit sich frei, stark, mächtig, froh und selig, gottselig fühlt. Wir preisen Gott, der ein solches Gefühl, ein solches Vermögen, eine solche Macht dem Menschen gegeben hat, denn „in ihm und von ihm und durch ihn sind endlich alle Dinge."

Der Verf. räumt hier selber ein, daß „das Sittengesetz seinen ursprünglichen Grund in der Natur unseres Geistes haben muß," und weil die Natur unseres Geistes wieder in der göttlichen Natur ihren Ursprung hat, so ist auf diese Weise „die Urhebung des Gesetzes" im göttlichen Wesen zu suchen. Wenn nun der Verf. dessen ungeachtet wieder das Gegentheil behauptet Seite 30, wo er sagt, „daß in keinem geschaffenen Wesen und dessen Willen der Grund und Ursprung des sittlichen Gesetzes ruhen könne," so müssen wir doch auf unserer Ansicht beharren, daß Gott Wesen geschaffen habe, die sich selbst Gesetze zu geben im Stande sind, d. h. sittliche Wesen, die aber alle Gottes sind. Wäre, wie der Verf. meint, „das menschliche Meinen und Wollen nur unbeständige Willkür," nimmermehr würde dann irgend ein Gesetz, was diesem Wollen fremd, äußerlich, objektiv, nicht sein Eigenthum wäre, auch nur die geringste wohlthätige Veränderung darin bewirken. Weil aber „das innerste Bewußtsein mit unvertilgbarem Nachdruck einen Willen verkündigt, von dem unser Wille abhängig ist," wie der Verf. bemerkt, so ist eben dieses Bewußtsein die Hauptsache, was uns lehrt, daß wir uns nur demjenigen Gesetze unterwerfen, was wir uns selbst gegeben haben, denn so ist es Gottes Wille.

(Seite 30.) „Das Gesetz ist allerdings eine von Gott gegrün-

dete heilige Macht, von welcher unser Wille abhängig ist," aber die Abhängigkeit von dieser Macht ist nur durch Uebereinstimmung mit ihr möglich und denkbar, wenn der Mensch, indem er sich das Gesetz selber giebt, auch dessen Macht anerkennt.

(Seite 33.)

Drittes Kapitel.

Die Sünde als Selbstsucht.

Erster Abschnitt.

Das Realprincip des sittlichen Gesetzes.

Ref. kann mit dem Verf. nicht übereinstimmen, wenn er hier äußert, daß man „bei der Bestimmung des Begriffs der Sünde, als Ungehorsams gegen Gott, deshalb nicht stehen bleiben könne, da sie im Grunde immer noch blos formal sei." Denn so wie der Gehorsam gegen Gott im Menschen einen gleichen oder übereinstimmenden Gehalt, Inhalt (Materie) in dem Wesen beider (göttliches Wesen) voraussetzt, so drückt das Gegentheil den Mangel an diesem Inhalt aus, und nicht die bloße Form. Folglich ist die schon verhandelte Bestimmung des Begriffs Sünde nicht blos formal, sondern auch material, oder dieses letztere allein, oder soll das Formale nur den verneinenden Gegensatz bezeichnen?

(Seite 36.) Die Frage, ob sowohl das Böse, wie das Gute „durch einen grundlosen Willensakt Gottes" festgestellt sei, kann nur bei demjenigen entstehen, welcher auch das Böse für real hält. Denn da sich für das Böse kein Grund denken läßt, so meint man auch in Gott keinen annehmen zu dürfen, weshalb man eben den Willensakt Gottes, durch welchen das Böse geworden sein soll, einen grundlosen genannt hat, ohne zu bedenken, daß ein grundloser Akt nicht anders als erfolglos zu denken ist. Wer jedoch das Böse nur für den negativen Gegensatz des Guten ansieht, braucht keinen Gott mit grundlosen Willensakten anzunehmen, sondern freuet sich eines Gottes, von welchem nichts als Gutes kommt, aber nicht durch einen grundlosen, sondern durch einen grundvollen Willensakt.

(Seite 38.) „Die Vorstellung, daß die Freiheit eines Willensaktes in demselben Maaße eingeschränkt werde, in welchem sich das Subjekt in seinem Wollen durch Gründe, die ihm die Erkenntniß vorhält, bestimmen lasse," ist nur erklärbar, wenn man sich die Freiheit als ein Vermögen der Wahl zwischen gut und böse denkt, dann heben Erkenntnißgründe die Wahl zwischen den beiden Gegensätzen auf, weil es für Erkenntnißgründe, unter welchen doch nur solche zu verstehen sind, die Wahrheit und Sittlichkeit zu ihren Objekten haben, nur Eins

zu wählen giebt, nämlich das Gute. Es würden dann die Erkenntnißgründe über der Freiheit stehen, und die Freiheit bliebe nur als ein Vermögen und als eine Neigung zum Bösen, folglich Widersinniges übrig. Dagegen ist nach des Ref. Ansicht, der Mensch um so freier in seiner That, je mehr er sich, durch sittliche Erkenntnißgründe bestimmt, in die Nothwendigkeit versetzt sieht, sittlich gut zu handeln. Also ist auch darin ein bedeutender Irrthum, wenn der Verf. sagt: „Wir müssen im Gegentheil behaupten, daß die That eines Menschen, nicht blos im Guten, sondern auch im Bösen um so freier ist, je deutlicher der Handelnde weiß, was er will und warum er es will, je weniger er blos will, um zu wollen, je mehr sich sein ganzes geistiges Leben in dem einzelnen Willensakte concentrirt."

Ref. muß hier bemerken: Die That eines Menschen im Bösen ist nie frei im Sinne des Verfassers, also daß er mit demselben Vermögen seine Wahl träfe zwischen gut und böse. Vielmehr ist die That nur dann frei, wenn das Vermögen der Wahl sich ungehindert von äußern Einflüssen und Rücksichten äußert, im Gegentheil ist sie unfrei. Der böse Handelnde weiß niemals, was er will, noch weniger weiß er etwas deutlich, und noch weniger weiß er, warum er etwas will, und ein Wollen um zu wollen giebt es gar nicht. Am allerwenigsten aber ist es denkbar, daß sich in einem sogenannten „bösen Willensakte das ganze geistige Leben concentrire." Der Grund, worauf diese Entgegnung beruhet, ist der: es gehört zum Bösen gar kein Wissen, d. h. es ist dazu nicht nöthig, nicht erforderlich, sondern im Gegentheil hinderlich. Es gehört dazu, um böse zu handeln, nur sinnlicher, fleischlicher Trieb bei der Möglichkeit des Uebergewichtes, welches der Geist über jenen Trieb erlangen kann, wenn der Handelnde will. Der Unwissende ist der zum Bösen Geneigteste, weil ihn das Wissen nicht zurückhält vom Bösen. So fände sich in der thierischen Natur die Disposition zum Bösen im höchsten Grade, wenn bei ihr die Möglichkeit des Guthandelns vorhanden wäre. Da dieses nun nicht der Fall ist, so bleibt das Böse allein denkbar in der menschlichen Natur, in welcher jene Möglichkeit zugleich mit der entgegengesetzten angenommen werden kann. An Freiheit ist im Bösen nicht zu denken, und „ein Concentriren des ganzen geistigen Lebens in einem bösen Willensakte" ist ein völliger Widerspruch, da sich erfahrungsmäßig im Gegentheil das geistige Leben des Menschen, soweit es Einfluß auf dessen Sittlichkeit hat, im Bösen nur passiv, leidend, unthätig, unkräftig, das fleischliche, sinnliche Leben dagegen seine volle, weil durch den Geist ungehinderte, Kraft und Thätigkeit beweiset. Die Freiheit eines Willensaktes besteht darin, daß der Wille sich von Erkenntnissen bestimmen läßt, die vom Geiste ausgehen, als von dem edelsten im Wesen des Menschen. Wo sich der Mensch von etwas Geringerem bestimmen läßt, da wird seine Freiheit beschränkt, so daß endlich nichts mehr davon übrig bleibt im einzelnen Akte. Hieraus ist klar, daß die That eines Menschen im Bösen nicht frei sein kann, weil er sich

nicht von Erkenntnissen seines Geistes bestimmen läßt, also auch nicht weiß, was er will, sondern nur den Trieben seiner Sinnlichkeit folgt, welche immer blind, von aller Erkenntniß verlassen, und auf diese Weise um so kräftiger wirken, da sie ihre Kraft in sich selbst haben, welcher man nur Raum zu gewähren braucht, sich zu äußern, wie es im Bösen geschieht.

Seite 55 scheint der Verf. die Annahme zu verwerfen, „freie, sittliche Einheit sei undenkbar ohne Wesenseinerleiheit." Und doch würde mit der Verwerfung obiger Annahme die sittliche Einheit und Gemeinschaft mit Gott, in welcher ein Mensch sich wüßte, nur eine Täuschung sein. Sittliche Einheit und Gemeinschaft mit Gott ist nur in Gedanken, in Wünschen und in der Sehnsucht des Geistes und Herzens möglich, und diese Gedanken und Wünsche, diese Sehnsucht bilden eben auf dem Gebiete des Geistes die Wesenseinerleiheit, sofern und soweit diese zwischen Gott und Menschen Statt finden kann.

Dem Ref. ist es sehr wohl denkbar, daß „Gott Alles in Allem ist, Alles durchdringt und erfüllt mit seinem Geiste, so daß jeder Akt ihrer Selbstbestimmung zugleich ein Bestimmtwerden von Gott ist, wenn diese Alle gar nicht mehr wären, sondern Er allein; und außer ihm nichts," denn wenn Gott Alles in Allen ist, so ist das eben so zu verstehen, daß alle andern Dinge nicht sind, sondern er allein ist, und außer ihm nichts ist, oder, was damit einerlei ist, daß, weil Gott Alles in Allen ist, und weil er Alles durchdringt und erfüllt mit seinem Geiste und Alles bestimmt, Alles immer ist in seinem Geiste, und ein Nichtsein von irgend etwas, was ist, mit der Annahme des Geistes Gottes gar nicht gedacht werden kann. Ja die rechte, wahre Existenz und Realität haben alle Dinge erst im Geiste Gottes, so daß alles scheinbare, sinnlich wahrnehmbare, Sein erst hinweggedacht werden muß, um das wirkliche, nur im Geiste ruhende und vom Geiste zu fassende Sein zu finden, wie es sich im Begriffe zusammenzieht, oder in der Idee realisirt. Für den Begriff oder die Idee ist ein ihm Entsprechendes immer da im Geiste Gottes, wäre es auch nur geistiger Art, oder vielmehr es kann für Gott dieses nur sein, als das Vollkommenere und könnte, sollte es dieses nicht mehr sein, also sich unterscheiden, dieser Unterschied nur in einem Nicht, oder in einem Mangel bestehen, welchem die Welt ihren Ursprung verdankt, in sofern sie sinnlich wahrnehmbar, nicht geistig, unvollkommen, endlich ist, da, was Geist ist und Gedanke, oder Ding des Geistes vollkommen und ewig ist.

(Seite 56.) Wie kann der Verf. „einen sündigen, von Gott abgewandten Menschen mit der Wirkung des Geistes Gottes" auf denselben zusammendenken? Bei einem sündigen, von Gott abgewandten Menschen kann doch wohl von einer Einwirkung des Geistes Gottes nicht die Rede sein. Und umgekehrt da, wo der Geist Gottes seine Wirkung hat, kann der Mensch nicht sündig und von Gott abgewandt sein. Daher der Verf. denn auch weiterhin bemerkt, was von dem

sündigen, von Gott abgewandten Menschen schwerlich zu erwarten ist, daß „doch mit allem göttlichen Wirken im Menschen eine aus dem innersten Centrum des Willens ausgehende Hingebung an dasselbe zusammenzudenken sei". Und wenn der Geist Gottes heilige Liebe im Menschen bewirkt, als das Höchste, so muß der Mensch doch dafür empfänglich, solcher Liebe fähig, und kann deshalb nicht sündig und von Gott abgewandt sein.

(Seite 61.) Hier bezeichnet der Verf. das menschliche Geschlecht wieder als ein sündiges, offenbar um der von ihm erwähnten Erlösung willen, welche allerdings eines sündigen Geschlechtes bedarf. Aber anders ist es mit „der Gründung eines göttlichen Reiches", welche eines sündigen Geschlechtes nicht nur nicht bedarf, sondern welcher ein sündiges Geschlecht ein so großes Hinderniß entgegengesetzt haben würde, daß die Gründung eines göttlichen Reiches eine gänzliche Unmöglichkeit gewesen sein würde. Da nun aber das göttliche Reich wirklich nirgends anders gegründet worden ist, als im menschlichen Geschlechte, so ist Empfänglichkeit dafür in demselben vorauszusetzen, etwas Göttliches, Gottverwandtes. Die Gründung eines göttlichen Reiches bedarf nothwendig eines göttlichen gottverwandten Geschlechts.

(Seite 62.)

Zweiter Abschnitt.

Das Realprincip der Sünde.

Ref. ist höchst gespannt, etwas von diesem Realprincip der Sünde zu vernehmen, da er meint, die Sünde als Realität, und jedes reale Princip derselben leugnen zu müssen. Wenn aber der Verf. „das innerste Wesen des ethisch Guten in der Gemeinschaft mit Gott und Liebe zu ihm" findet, so zweifelt Ref. schon, von dem Verf. eines Bessern belehrt zu werden. Denn ist das Wesen des Guten Gemeinschaft mit und Liebe zu Gott, also eine Realität, deshalb eine solche, weil diese Gemeinschaft und Liebe als von Gott ausgehend, oder auch sogar als sein Wesen (Gott ist die Liebe) gedacht werden kann und muß, also real, so kann das Wesen des Bösen nur der Gegensatz davon sein, und zwar so, daß das Gute als das Reale, oder die Gemeinschaft mit Gott als ein Reales negirt oder verneint wird. In sittlicher Hinsicht ist diese Verneinung als Mangel oder Abwesenheit des Guten allein von Bedeutung und von der höchsten, denn von da an fängt das Thun der Natur an, welches in einem zur Sittlichkeit bestimmten Wesen nur möglich ist bei jenem Mangel und immer zugleich mit diesem und in gleichem Verhältnisse, so daß eine gänzliche Unkräftigkeit des sittlichen Wesens die volle Kräftigkeit der sinnlichen Natur, und eine theilweise Unkräftigkeit des erstern auch eine theilweise Kräftigkeit der letzteren bedingt. Indem nun bei gänzlicher Negativität der Sittlichkeit immer

zugleich die Sinnlichkeit ihre Kraft beweiſet, muß der letztern zwar Realität zugeſprochen werden, da ſie ebenfalls von Gott abzuleiten iſt, wie alles, aber dieſe Realität hat in ſittlicher Hinſicht, oder im Reiche der Sittlichkeit gar keine Bedeutung, ſondern dieſe Bedeutung hat nur der Mangel der Sittlichkeit da, wo ſie vorhanden ſein ſollte. Die Sinnlichkeit iſt ohne Schuld, der Mangel der Sittlichkeit iſt die Schuld. Das Reich der Sinnlichkeit bei dem Mangel oder der Abweſenheit, oder bei Unkräftigkeit ſittlichen Vermögens iſt eine neue Welt, die Welt des Böſen, das Reich des Böſen, immer nur zuſammenzudenken mit einer Negation des Guten, mit einem Nicht, dem auch dieſe Welt ihren Urſprung verdankt, aber eine Welt, welche in ſittlicher Hinſicht ohne alle Realität, nur von negativer Bedeutung iſt, die aber allgemein für real gehalten wird, weil ſie es iſt, ſo weit das Sinnliche real iſt, z. B. in allen thieriſchen Naturen. Der Verf. ſelbſt kann das Weſen des Böſen nur mit dem Gegenſatze des Guten bezeichnen, denn es ſoll „ſeinen tiefſten Grund nirgend anders haben, als in der Abwendung von Gott und von der Liebe zu ihm.“ Wer kann nun hierin ein Reales oder ein Realprincip finden? Im Gegentheil Abwendung iſt Nichthinwendung.

Soll der Begriff der Sünde, wie es der Verf. will, „als ein religiöſer betrachtet und behandelt werden,“ ſo iſt das nur auf die Weiſe denkbar, daß die Sünde ſowie ein Mangel an Sittlichkeit, ſo auch ein Mangel an Religioſität iſt. Religioſität und Sittlichkeit haben ein gleiches Ziel, ſie ſtreben beide nach der höchſten Realität, nach dem höchſten Gute. „Wer den Willen Gottes thut, der bleibt in Ewigkeit.“ Wer das nicht thut, ſondern im Gegentheil der Welt zuſtrebt, vergeht mit ihrer Luſt, er erlangt Nichts, das iſt der Sünde Sold und ihr Weſen.

(Seite 63) erwähnt der Verf. eine „entartete Sinnlichkeit“, wogegen zu bemerken iſt, daß ſich die Sinnlichkeit auf keine Weiſe aus ihrer Art bringen läßt, indem ſie auch in denjenigen Fällen, wo es ſcheint, daß der Menſch gegen ihre Weiſe und Ordnung verſtoße und ſie zu ungewöhnlichen Ausſchreitungen nöthige, nur ihrem Geſetze folgt. Die Sinnlichkeit braucht nicht zu entarten, um widrige Erſcheinungen hervorzubringen, ſie braucht nur von Religioſität und Sittlichkeit verlaſſen zu ſein in einem Weſen, was beider fähig iſt, um gräulich zu verfahren, und dennoch ganz in ihrer Art.

(Seite 64) iſt der Verf. auch im Irrthum, wo er ſagt: „Und was der Menſch vor dem Thiere voraus hat, die Freiheit des Willens und die vom Inſtinkt emancipirte Reflexion, gerade das mißbraucht er dazu, ſich unter das Thier zu erniedrigen durch Verzerrung der ſinnlichen Natur in Unnatur, durch Erfindung ſinnlicher Luſt im Widerſpruch mit ihrer Naturordnung und ihren Naturzwecken!“ Denn zuvörderſt kann der Menſch „die Freiheit des Willens, welche er vor den Thieren voraus hat, wie die vom Inſtinkt emancipirte Reflexion“ nie mißbrauchen, ſonſt dürfte man nicht ſagen, er hätte ſie vor dem

Thiere voraus. Vernunft, freien Willen und das Gewissen, diese edelsten Gaben, kann der Mensch nicht mißbrauchen, blos nicht gebrauchen. Die Freiheit ist nur ein Vermögen zum Guten, ein Zug nach oben hin. Wer sich nach unten hin ziehen läßt, begiebt sich seiner Freiheit, seines Vorzuges vor dem Thiere, er gebraucht sie nicht. Und eben so schon durch den Nichtgebrauch der Reflexion kommt Irrthum, und durch den Nichtgebrauch der Freiheit das Böse hervor. Durch beides „erniedrigt sich der Mensch nicht unter das Thier," sondern stellt sich ihm nur gleich, und das ist Schande und Erniedrigung genug. Sodann lassen sich sinnliche Begierden nicht „verzerren", wie der Verf. äußert, sondern sie sind auch da, wo es den Anschein im höchsten Grade haben sollte, das, was sie sein sollen. Deshalb kann auch keine Unnatur entstehen, denn es wäre dieselbe eine von Gott unabhängige Natur und der Mensch deren Schöpfer, was doch nicht gedacht werden kann. Ist aber die Natur von Gott abhängig, so ist sie keine Unnatur. „Sinnliche Lust läßt sich auch, streng genommen, nicht erfinden," was dem Schaffen gleich wäre, und am wenigsten erfinden „im Widerspruche mit der Naturordnung und den Naturzwecken."

(Seite 65.) „Aber die Sünde, behauptet der Verf., „ist nicht blos die Abwesenheit der Liebe zu Gott, sondern mit dieser Negation ist unmittelbar Eins eine falsche Position." Ref. bemerkt: Eine falsche Position ist gar keine oder eine solche, die für keine Position gehalten werden sollte, weil sie keine ist. Eine falsche Position ist also eine negative, sich wieder aufhebende, sich vernichtende, und das ist das Wesen der Sünde. Ref. bemerkt noch zu Seite 66: In den „wahren Bezug zu Gott" kann sich nur derjenige setzen, der eine wahre Vorstellung von Gott und von seinem Verhältnisse zu der Welt und zu den Menschen hat. So weit nun der Mensch noch entfernt ist von der Wahrheit, die hier erforderlich ist, so weit ist er im Irrthum, so weit entfernt von dem wahren Bezuge zu Gott, und so weit hat er an der Stelle Gottes „einen Götzen". So sehr nun der Verf. diese Abgötterei zu beklagen scheint, so ist sie doch weiter verbreitet, als gewöhnlich angenommen wird, sie hört nicht etwa da auf, wo Sünde und Schuld aufhören.

(Seite 66.) Das hier erwähnte Ich des Menschen ist nur das fleischliche, keineswegs das ganze Ich, oder vielmehr sein Ich ist nur fleischlich, das übrige Ich wird negirt. Die „Selbstsucht, welche der Verf. für „das innerste Wesen der Sünde" erklärt, ist der Instinkt der Selbsterhaltung, und nur das Böse, wo sie auf Kosten des höhern sittlichen Lebens, indem dieses gelähmt wird, sich manifestirt, daher Selbstsucht nur dem Menschen zugeschrieben wird und nicht dem Thiere, sondern diesem bloße Sinnlichkeit, ohne alles Verhältniß zur Persönlichkeit, welche lediglich dem Menschen eignet, aber in der Selbstsucht zurücktritt, indem die Sinnlichkeit zu sehr hervortritt.

Der Verf. behauptet ferner hier, daß der sündige Mensch das Göttliche in ihm „verleugne", wonach ihm nichts bleibt, als das Thie-

rische, das ist allerdings die entsetzliche Bedeutung der Sünde und doch eine blos negative, wie sie der Verf. mit dem Ausdrucke verleugnen selbst andeutet. Keineswegs kann „sich der Sünder zu einem Gott machen", es müßte denn Gott das Nichtige bedeuten, zu welchem sich der Mensch in der Sünde macht. Macht er sich aber zu etwas, oder hält er sich für etwas, so er doch nichts ist, so thut er das im Irrthum seiner Lüste, bei welcher Rechnung eben Nichts herauskommt, nichts Positives. Sünde ist ewige Negation, Mangel aller Realität. Schlimmeres kann es nicht geben. Jedes Sein und jede Realität ist besser, als das Nichts oder die Vernichtung.

(Seite 68.) Hier lesen wir folgendes Urtheil des Verf.: „Hier aber tritt unserer Fassung des Begriffs der Sünde eine bedeutende Schwierigkeit entgegen, die wir uns nicht verbergen dürfen," daß nämlich, wie der Verf. zu deduciren scheint, „die Selbstliebe an die Selbstsucht anstreife," welches Ref. nicht zugeben kann. Denn die Selbstliebe und Nächstenliebe gründet sich ihrer Natur nach auf Achtung des Religiösen und Sittlichen, die Selbstsucht gar nicht. Es kann also die Sünde nicht „ein Uebermaaß eines an sich Guten" sein. S. 69. Die Selbstsucht ist nicht Uebermaaß der Selbstliebe, da diese gar nichts mit jener zu thun hat, indem jene auf das Gebiet der Natur und diese in das Reich Gottes gehört. Es hat den Anschein, als ob der Verf. in seinen Untersuchungen über das Wesen der Sünde das Meiste von Gradunterschieden befürchte. Diese Befürchtung ist ohne Grund, denn alles, was ist und denkbar ist, unterscheidet sich durch Gradunterschiede.

Eins hat Alles und Jedes mit dem Andern gemein, die Realität. Der Unterschied findet sich nur in dem Mehr oder Minder davon. So wie Gott die meiste Realität hat, so hat der die meiste, welcher danach strebt. Wie die Welt die wenigste Realität hat, so hat der die wenigste, der sie allein liebt, und auf dem sittlichen Gebiete, wo nur das Gute Realität hat, hat der letztere gar keine Realität, d. h. er hat die Sünde. Daß nun beide Strebende dieselbe Richtung hätten, wie der Verf. annimmt, ist aller Wahrheit zuwider. Wer sich mit der Liebe zur Welt, welches die Sünde ist, als Gegensatz der Liebe zu Gott, und als Negation, der Welt gleich stellt, das ist das Abscheuliche und Grauenhafte, und zugleich zu wissen, daß man durch das sittliche Bewußtsein als Mensch zu etwas Höherem berufen ist, das ist der „innere Widerspruch" der Gedanken, die „sich unter einander verklagen."

Wenn nun der Verf. Seite 70 Bestimmungen im Verhältnisse des Menschen zu Gott und zur Welt obiger Art „äußerliche und oberflächliche" nennt, so wollen wir die von ihm angegebenen „inhaltsvolleren" betrachten. Dahin rechnet der Verf., „daß der Mensch S. 71 den Grund seines Daseins nicht in sich selbst, sondern in Gott hat, daß er als Geist, als Persönlichkeit in Gott lebt." Gerade diese Bestimmungen beweisen augenscheinlich, daß wesentliche Unterschiede nur

Gradunterschiede sind, d. h. wie viel oder wie wenig Realität ihnen zugeschrieben wird. Gott hat den Grund seines Daseins in sich selbst, der Mensch nicht, sondern in Gott. Der Mensch lebt als Geist und Persönlichkeit in Gott, andere Wesen nicht. Alle Wesen aber leben oder sind in Gott, d. h. sie haben etwas mit Gott gemein und eben so viel Realität, und doch vieles mit Gott nicht gemein, und so viel fehlt an ihrer Realität. Diese Unterschiede richten sich nach dem Grade der Realität, welcher ihnen zukommt, und sind also Gradunterschiede.

Wenn der Verf. das Wesen der Sünde in der „Lostrennung von Gott" findet, so deutet das auf die negative Bedeutung der Sünde hin. Denn wer glaubt, daß der Mensch den Grund seines Daseins in Gott habe, kann nicht wähnen, daß die Sünde Realität habe, da sie sonst als dem Menschen wesentlich anhaftend, ihren Grund ebenfalls in Gott haben müßte. Da sie aber an dem Menschen nur als ein Mangel haftet und aller Realität entbehrt, so kann sie in Nichts ihren Grund, und auch in Gott ihren Grund nicht haben.

(Seite 74.) Daß die Selbstsucht, oder was damit einerlei ist, die Sinnlichkeit des „Geschöpfes die höchste Spitze" erreichen kann, ist wohl denkbar, aber nur auf die Weise, daß im Geschöpfe der Geist auf der niedrigsten Stufe steht, auf welcher von „vollem Bewußtsein und energischer Entschiedenheit" eben so wenig die Rede sein kann, als von „absolut setzen".

(Seite 76.) Es ist nicht so, wie der Verf. hier behauptet, daß „überall, wo wir Aeußerungen einer ungezügelten Sinnlichkeit begegnen, die Selbstsucht mit im Spiele ist", sondern gerade umgekehrt, denn Selbstsucht ist nur die Sinnlichkeit, wie sie sich im Menschen äußert, also eine auf den Menschen beschränkte Sinnlichkeit. Den Thieren wird keine Selbstsucht zugeschrieben, weil sie kein Selbst bilden. Also ist nicht überall Selbstsucht, wo Sinnlichkeit ist, aber wo Selbstsucht ist, da ist Sinnlichkeit. Ungezügelte Sinnlichkeit, also eine Art der Sinnlichkeit ist Selbstsucht. Wenn also „die Selbstsucht Quell der Sünde ist", so ist es auch die vom Geiste ungezügelte Sinnlichkeit, und so hat die Sünde ihren Grund in einem Mangel, und ihr Wesen ist ein nichtiges.

Was der Verf. hier und weiter bis Seite 82 von der Selbstsucht, dem Hochmuthe, dem Hasse gegen Gott und Menschen vorbringt, als Quell des Bösen, das läßt sich alles auf die Sinnlichkeit, als Quell der Sünde zurückführen. Der Haß gegen Gott findet nur da Statt, wo Gott in der Vorstellung vermenschlicht wird, also nur bei falscher Vorstellung von Gott. Eine richtige Gotteserkenntniß und mit ihr zugleich Haß gegen Gott in demselben Herzen ist unmöglich. Denn „Gott recht erkennen ist das ewige Leben", sagt Christus. Nur wo die rechte Erkenntniß fehlt, bei voller Herrschaft des Fleisches und der Sinnlichkeit, da ist der Haß erklärlich.

(Seite 83.) Wenn „Schleiermacher das Abhängigkeits-

gefühl für die Grundbestimmung der Religion" erklärt, so ist damit im Allgemeinen das Gottesbewußtsein angedeutet. Findet nun jemand in diesem Abhängigkeitsgefühl seine Befriedigung, so ist das die Gottseligkeit, als das wünschenswertheste, und ist das nicht der Fall, so wäre vielleicht mehr an Gottesfurcht zu denken.

(Seite 84.) Wenn „wir im Unglücke unserer Freunde etwas finden, was uns nicht mißfällt, so fehlt uns das Beste in der Freundschaft."

(Seite 85.) Eine „Begeisterung des Hasses", welche es nach dem Verf. geben soll, kann es nicht geben, ohne vom Sprachgebrauch abzuweichen, welcher unter Begeisterung nur etwas Edles versteht.

Wenn es scheint, als gäbe es eine „bloße Lust am Wehethun und Verderben", ohne alles weitere Interesse, so scheint es nur so, denn „die sittliche Entartung des Menschen findet doch darin eine Art sinnlicher Befriedigung", und so ist denn auch hier die Sinnlichkeit Quell der Sünde.

(Seite 86.) Wenn es „in der thierischen Sphäre unverkennbare Analogien der Sünde" giebt, wie der Verf. andeutet, so ist gewiß weniger die Selbstsucht Quell der Sünde, weil Thiere derselben nicht fähig sind, als vielmehr die Sinnlichkeit, welche das eigenste Wesen der Thiere ist.

(Seite 87.) Ist die Sünde gleich „einer großen Lüge und einem Selbstbetruge und einem Mangel an Wahrheit, der Unwahrheit", so deutet alles dieses auf das negative Wesen der Sünde hin, denn alle jene Bezeichnungen sind negativ. Die Sünde hat richtig „wesentlich den täuschenden Schein an sich", auch in sofern, als sie etwas zu sein scheint, und doch nichts ist. „Findet S. 88 der Mensch seine Befriedigung im Bösen," so ist derselbe von allem sittlichen Geiste verlassen, und allein im Dienste seiner Sinnlichkeit, welche diese Befriedigung findet.

(Seite 89.) Dem Verf. entgegen wird fest behauptet, „daß, wenn nur erst richtige und deutliche Begriffe vom Wesen des Guten und Bösen" vorhanden sind, der Wille von selbst ihnen folge, denn so ist es von Gott geordnet, es ist die Macht der Wahrheit, und der heilige Zusammenhang von Licht, Wahrheit und Leben in dem Herrn Jesu. Sonst könnte ja die Wahrheit nicht frei machen, wie der Herr behauptet. Deutliche Begriffe „vom Wesen des Guten und Bösen" sind nur durch eigene Erfahrung, durch innere Anschauung möglich, wonach sich allerdings der Wille richtet. Was aber „ein rein negatives Erkennen", wie es der Verf. erwähnt, sein soll, ist nicht klar. Wohl aber ist „eine richtige Erkenntniß des Nichtigen und Widersprechenden im Bösen" hinreichend, es zu scheuen, und damit ist „die Erkenntniß der positiven Wahrheit gegeben", oder umgekehrt, sobald die Wahrheit erkannt ist, und dann erst leuchtet das Nichtige und Widersprechende des Bösen ein, anders nicht, und wieder wird das Böse nur als nichtig und negativ zu denken sein.

(Seite 90.) Nimmermehr ist „ein deutliches Bewußtsein von dem innern Elende der Sünde mit der Fortsetzung derselben zusammen.“ Dieses Bewußtsein wird immer nur ein dunkles sein, aber um so heller die Vorstellung von der äußern, sinnlichen Annehmlichkeit, welche mit der Sünde verbunden ist. „Der täuschende Schein auf dem ethischen Gebiete entspringt aus dem verkehrten Willen,“ denn der verkehrte Wille ist ein blos fleischlicher, der alles sittlichen Wesens und aller sittlichen Erkenntniß ermangelt, womit sich Täuschung und Schein sehr leicht verknüpft. Das Sinnliche oder die Sinnlichkeit giebt dazu Anlaß. Am Sinnlichen haftet der täuschende Schein, oder auch der täuschende Schein entspringt aus dem Sinnlichen, was auf dem ethischen Gebiete nur negative Bedeutung hat, da der Verf. in dem verkehrten Willen etwas Positives anzunehmen scheint, was Ref. eben bestreitet.

(Seite 91.) Hierzu bemerkt Ref., daß die Lüge als Sünde am wenigsten mit der Sinnlichkeit zusammenzuhängen scheint, und dennoch innig mit ihr zusammenhängt, denn ihr Zweck ist immer ein sinnlicher, welchen sie durch die Lüge als Mittel erreichen will.

(Seite 93) läßt sich der Verf. in bedeutendem Irrthume befangen betreffen. „Ursprünglich“, führt er an, „sollte der Mensch die Erfüllung seines Berufes, Alles dem Willen Gottes unterzuordnen, durch seine Selbstthätigkeit bewerkstelligen, wenn gleich natürlich in der ununterbrochenen Gemeinschaft mit Gott. Da aber dieser normale Gang menschlicher Entwicklung durch das Dazwischentreten der Sünde gestört worden ist, so kann die Bestimmung des Menschen nur durch eine erlösende Einwirkung Gottes auf das innere Leben realisirt werden.“ Ist nämlich der normale Gang menschlicher Entwicklung nicht schon Vollendung, vollkommene Heiligkeit, so ist in der Entwicklung immer noch etwas zu überwinden, zu übersteigen, ein unvollkommnes Wesen abzulegen, und das ist die Welt und die Sünde, welche also in „den normalen Gang menschlicher Entwicklung“ gehört, als eine Möglichkeit neben der andern Möglichkeit, den Willen Gottes zu thun. Der Verf. wird nun hier einwenden, daß hier nicht von bloßer Möglichkeit des Sündigens die Rede sei, sondern von der wirklichen Sünde, nicht die Möglichkeit der Sünde habe den normalen Gang menschlicher Entwicklung gestört, sondern deren Wirklichkeit. Hier ist nun der Ort, dem Verfasser seinen Irrthum nachzuweisen. Er urtheilt nämlich so: Die aus der bloßen Möglichkeit in die Wirklichkeit übergegangene Sünde hat dem Menschen die Möglichkeit geraubt, den Willen Gottes zu thun. Das ist nun eben ganz falsch. Denn diese Möglichkeit bezieht sich auf einen Zustand, die Entwicklungfähigkeit des Menschen, die Wirklichkeit der Sünde aber auf ein einzelnes Factum, auf eine einzelne That, deren Gegentheil auch noch möglich war. Was von der That, von dem einzelnen Facto gilt, läßt sich nicht sofort von dem Zustande des Menschen behaupten. Es bleibt auch der Sünder entwicklungsfähig, und seine Entwicklung kann zwar, was den einzelnen Sündenfall betrifft, nicht mehr von seiner Selbstthätigkeit erwartet werden, aber in allen

folgenden Versuchungen bleibt mit der Möglichkeit, den Willen Gottes zu thun, auch alles seiner Selbstthätigkeit überlassen. Es ist ganz unmöglich und undenkbar, eine wirklich begangene Sünde ungeschehen oder auch nur unschädlich zu machen. Allein diese Unmöglichkeit bleibt auch bei aller Erlösung. Die Erlösung kann sich auf die begangenen Sünden nicht beziehen, kann das Geschehene nicht ungeschehen machen, wohl aber kann sie bewirken, daß die Seelen die begangenen Sünden verwünschen, bereuen und das Gegentheil wünschen und erstreben. Um aber in allen Dingen den Willen Gottes zu thun, dazu gehört nothwendig Selbstthätigkeit, welche einerlei ist mit sittlicher Thätigkeit. Die Thätigkeit eines Menschen, welche keine Selbstthätigkeit wäre, wäre keine sittliche, menschliche Thätigkeit, sondern ein Thun der Natur. Beides aber, das Thun der Natur und die menschliche Thätigkeit als Selbstthätigkeit gehen auf in dem Wirken Gottes, wie sich von selbst versteht. Das Wirken Gottes aber, von welchem hier die Rede ist, wird von uns Menschen als unsere Selbstthätigkeit erfahren, erlebt, angesehen, angeschauet. Wir sind uns nur der Selbstthätigkeit bewußt, und können und müssen dabei dennoch Gott als den letzten Grund davon erkennen. Nimmt nun der Verf. an, daß „nach dem Sündenfalle die Bestimmung des Menschen nur durch erlösende Einwirkung Gottes auf das innere Leben", (welche eine andere ist, als das oben erwähnte Gesammtwirken Gottes) „realisirt werden könne," so scheint es, als solle der Mensch der Selbstthätigkeit verlustig gegangen sein. In diesem Falle, wie wäre da Erlösung denkbar? Denn der Selbstthätigkeit verlustig, derselben nicht fähig sein, heißt so viel, als für Erlösung unempfänglich, nicht mehr menschlich sein. Man nehme an, es würde von Seiten des Menschen zu dessen Erlösung nichts gefordert, als nur Glauben, wie das gewöhnlich ist, wobei man sich einbildet, es wäre damit, nämlich mit dem Glauben alle Thätigkeit oder Selbstthätigkeit ausgeschlossen, das ist ein Hauptirrthum. Denn gerade der zur Erlösung erforderliche Glaube ist die größeste Thätigkeit oder Selbstthätigkeit des Menschen, welche den ganzen Menschen in Anspruch nimmt, sein Denken, Fühlen, Wollen oder Begehren im höchsten Grade, weil es den höchsten Gegenstand, das höchste Gut, gilt. Deshalb ist es nöthig, alle Saiten des menschlichen Organons auf das Höchste anzuspannen, um Gott dem Herrn zu singen und zu spielen in seinem Herzen, welches ernste Spiel denn auch so nachhaltig klingt, daß es auch der Tod nicht unterbrechen, ja nur noch höher stimmen kann, zu höherem Chor. Wer die Menschen glauben lehrt, der ist ihr Erlöser. Die Menschen könnten aber gar nicht glauben lernen, gäbe es einen Sündenfall, der die menschliche Natur so verderbt hätte, daß sie nicht glauben könnte, d. h. kein Wesen, keine Anlage, keine Lust und keine Kraft, kein Vermögen mehr dazu hätte. Dieses aber dessenungeachtet gesetzt, nämlich die Unempfänglichkeit für den Glauben, und eine „erlösende Wirksamkeit Gottes" angenommen, müßte man offenbar dem Gesammtwirken Gottes etwas entziehen, man könnte sich dieses nur unvollkommen denken, was

doch der Vollkommenheit Gottes wegen nicht denkbar ist. „Wenn der Mensch durch die Erlösung, d. h. durch seinen Glauben, welcher das Höchste zum Gegenstande hat, oder auch den Allerhöchsten, dahin geführt sein wird, seine Bestimmung ganz zu erfüllen, so hat er sich die Welt unterworfen," d. h. er hat sich über die Welt erhoben, so daß in sittlicher Hinsicht an ihm nichts Thun der Natur, alles Selbstthätigkeit ist und doch Ausfluß der göttlichen Gnade, die dem Menschen bewußt im Glauben zufließt. „Der Glaube ist der Sieg, der die Welt überwindet." Im Glauben fließt die Wirksamkeit Gottes und die Selbstthätigkeit des Menschen in Eins zusammen.

Also wenn der Verf. sagt: „Ursprünglich sollte die Erfüllung seines Berufes bei dem Menschen durch Selbstthätigkeit bewerkstelligt werden," so meint er doch, es hätte nach Gottes Willen so sein sollen. Behauptet nun der Verf. gleichwohl, der Wille Gottes wäre hier vergeblich gewesen? es scheint so, weil aus dem Gewollten, und deshalb Gesollten, nichts wird. Daher ist ein Drittes nöthig, „die erlösende Einwirkung Gottes." Der Verf. läßt so den Allerhöchsten vorher zwei vergebliche Schritte thun, und dann einen dritten, welcher eine immer noch unsichere Folge hat, weil die beiden ersten keine Folge haben, der irrigen Ansicht nach. Die Wahrheit aber ist diese, der Mensch sollte nach Gottes Willen ursprünglich selbstthätig in seiner Besserung sein, und das ist er denn auch, das ist zu Gottes Ehre anzunehmen, das fordert unser Glaube. Was Gott will, geschieht. Es kann kein Fall im menschlichen Leben und Wirken in Gottes Willen etwas ändern, oder denselben unwirksam machen. Gesetzt es thäte ein Mensch, indem er sündigt, den Willen Gottes nicht, das Gute nicht, der Wille Gottes bleibt derselbe, der Mensch soll das Gute thun, das Gegentheil nicht, wie sich das ganz offenbar in seinem Gewissen ausspricht. Der Menschenkenner und Menschenfreund hat seine „Freude über den Sünder, der Buße thut, vor neun und neunzig Gerechten, die der Buße nicht bedürfen". Eine solche Freude zu statuiren, wie sie hier angedeutet ist, setzt ein tiefes Erforschen der mancherlei Zustände der menschlichen Natur voraus und ist das Resultat von Beobachtungen, die man so oft an Menschen machen kann, daß Sündenfälle den normalen Gang menschlicher Entwicklung nicht stören, weil alle Möglichkeit die Wirklichkeit vorbildet. So erschrecklich nun dieser Satz klingt, so trostreich ist er zugleich, weil er nach zwei Seiten hinweiset, nach menschlicher Weise zu reden, nach einer negativen zwar, wo die Sünde liegt, aber auch nach einer positiven und realen, wo die Gerechtigkeit wohnt und siegt. „Das ist der Wille Gottes, unsere Heiligung," und das ist das allgemeine und Gesammtwirken Gottes, der da wirket alles in allem, wonach ursprünglich dem Menschen aufgegeben ist, „seinen Beruf durch Selbstthätigkeit zu erfüllen, in ununterbrochener Gemeinschaft mit Gott." Angenommen, diese Einwirkung Gottes wäre nach dem Sündenfalle und durch denselben gestört, so wäre gar kein Grund vorhanden, die besondere erlösende Einwirkung Gottes ohne Störung

vor sich gehen zu lassen, ja es wäre einmal eine gestörte, und dann wieder zum andern eine ungestörte Einwirkung Gottes gar nicht denkbar, deshalb nicht, weil Gegensätze im Wirken Gottes nicht denkbar sind.

(Seite 95.) Indem der Verf. hier behauptet, daß in der „Leidenschaft der Mensch sein freies, aktives Verhältniß zur Welt (das Gute), wozu er ursprünglich bestimmt war, mit einem passiven Verhältnisse vertauscht habe", giebt er selbst zu erkennen, daß das Böse gleich sei dem Passiven, also das nicht Freie, nicht Aktive, daß der damit behaftete Mensch nichts wolle, wie man überhaupt das Böse nicht wollen kann, eben, weil es nichts ist, daß er vielmehr bei dem Aufgeben aller Willensfreiheit blindlings seinem sinnlichen Triebe folgt, der in seiner Art seine Realität hat und sein Recht behauptet, welcher aber durch die Herrschaft des freien Willens seine Kraft und Geltung auf dem sittlichen Gebiete allemal verliert, und nur die im Gebiete der Sinnlichkeit beibehält, wenn auch der göttliche Wille mit dem natürlichen Triebe des Menschen übereinstimmt, wie das doch oft der Fall ist.

(Seite 95) ist die Weltbegierde dargestellt als „entschiedener Gegensatz gegen das freie Wollen", also als nicht freies Wollen, und als „außerhalb des wollenden Ichs", folglich übereinstimmend mit der Ansicht des Ref. vom nichtigen Wesen des Bösen, nach der weitern Angabe des Verfs. S. 96 „in der Sphäre des niedern Lebens sich erhebend", in der Sinnlichkeit, welche auf dem Gebiete der Sittlichkeit keine Realität hat. Der Verf. wird außerdem nicht behaupten wollen, daß der Sünde qualitativ dieselbe Realität zukomme, wie dem Guten, sondern immerhin eine geringere, und so müßte er doch gestehen, daß ein Mangel, ein Defekt, ein Nicht, ein Nichtiges das Wesen der Sünde sei, wodurch auch ihre Qualität eine andere wird, aber von hoher Bedeutung bleibt die Sünde, als ihrem Wesen nach nichtig, immer. Weltbegierde ist die auf die Welt gerichtete Sinnlichkeit, welche immer selbstsüchtig ist, nämlich im Menschen gedacht.

(Seite 99.) Der „Zusammenhang zwischen Selbstsucht und Weltbegierde" ist der Zusammenhang zwischen Selbstsucht und Sinnlichkeit, woraus sich das Böse erzeugt, welches nicht anders als menschlich sein kann, weil das Böse nur am Menschen haftend denkbar ist, weil diesem das Gute möglich ist, als dessen Gegensatz das Böse zu denken ist. Soll nun dieses „menschlich Böse in seiner Entwicklung zum diabolisch Bösen" sich gestalten, so wird es in seiner Entwicklung immer mit dem Gegensatze behaftet, oder mit dem Guten ausgestattet bleiben, also nicht diabolisch, sondern menschlich. Wird nun aber das diabolisch Böse, sei es ideal oder real, ohne Gegensatz, d. h. dem Gegensatze entrückt, rein böse gedacht, also absolut böse, so entstände ein höchst detestabler Dualismus des Absoluten, das Widersinnigste zugleich, was jemals in die Gedanken der Menschen gekommen ist.

Aus diesem Grunde verwirft der Gläubige eben so wohl, wie der Denker alles diabolisch Böse und gestattet nur das menschlich Böse.

(Seite 100.) „Die relative Bewußtlosigkeit der Kinder dieser Welt," welche der Verf. hier erwähnt, ist die Sinnlichkeit, die von ihrem eigentlichen Princip nichts weiß und nichts zu wissen braucht. „Kinder dieser Welt" sind Menschen, welche sich der Welt, d. h. der sinnlichen Welt gleichstellen, als hätten sie keinen Geist, der im Stande ist, sich selbstbewußt und sich selbst dem Princip gemäß bestimmend zu verhalten.

(Seite 101.) Die hier aufgeführte „Macht des Bösen" ist nichts als die Macht der Sinnlichkeit, deshalb aber kann von einer „vollkommen bewußten Concentration aller ihrer Elemente im Menschen, der sich ihr hingegeben", nicht die Rede sein, denn Sinnlichkeit ist Bewußtlosigkeit, d. h. Mangel an Selbstbewußtsein.

(Seite 103.) „Die Tyrannei der sinnlichen Vorstellung" ist die der Sinnlichkeit, und die „des irdischen Verstandes" ist dasselbe. Die Sinnlichkeit aber strebt ihrer Natur nach nur dem Sinnlichen nach, als für sie die einzige Realität. Zum Wesen der Vernunft, als dem Vermögen, das Höchste, ja den Allerhöchsten zu erkennen, und dessen Offenbarungen zu empfangen, gehört es, „daß sie sich selbst genügt," wo sie über das blos Sinnliche hinausliegende Wahrheit anerkennt, und auch das gehört zu ihrem Wesen, daß sie sich vor „Trübungen und Verkehrungen" hütet, die ihr in „dem natürlichen (sinnlichen, noch nicht vom Lichte der Vernunft erleuchteten) Zustande des Menschen anhaften", und endlich gehört auch das zu ihrem Wesen, daß sie als die höchste Gabe Gottes auch, wenn nicht die absolute, so doch relativ „höchste Norm aller Wahrheitserkenntniß, ja selbst der Quell derselben sein will", da selbst alle Offenbarung keinen andern Weg nehmen kann, als durch die Vernunft, daher wir bestreiten, daß sich die Vernunft in die Sünde verwickeln lasse, und annehmen, daß, wo sich die Vernunft zur Sünde erniedrigt oder ihr behülflich wird, die Trübungen ihres Lichts und Verkehrungen in Finsterniß so groß sein müssen, daß von Vernunft nicht mehr die Rede sein kann. Wir lassen auf die Vernunft keinen Makel werfen, aber allen auf die von der Vernunft verlassene Sinnlichkeit, und auf eine dieser angemessene Denkungsart.

(Seite 104.) Die „sich aus dem philosophischen Bewußtsein entwickelnden subjektiv idealistischen Systeme" gehören also gar nicht hieher, sondern nur dahin, wo diese Systeme das Subjekt, als ihren Urheber, dazu verleiten, anstatt im Leben der Vernunft und dem Geiste vielmehr der Sinnlichkeit und dem Fleische zu gehorchen. Alle Theorie und „Gestalt des intellektuellen Lebens" ist nach der Praxis zu beurtheilen, die daraus folgt. „Zügellose Anmaßung und dämonische Frechheit der Selbstvergötterung" sind nur aus Mißverstand der Vernunft und dem philosophischen Bewußtsein zur Last zu legen. Was weiter Seite 104 der Verf. als „äußerste Consequenz der erwähnten Richtung"

bezeichnet, daß „sich das einzelne Subjekt die Wahrheit, die noch fehlt, selber macht und setzt, im Bewußtsein der Macht seines Denkvermögens sich negirend gegen viel Festes und Allgemeingültiges wendet," ist so oft schon in der Weltgeschichte dankbar anerkannt worden, und so wird es auch in Zukunft sein. Irgend ein Individuum wird immer einmal der Anfänger und Urheber eines großen Gedankens, einer bis dahin unbekannten Wahrheit sein. Die Zeitgenossen oder Nachkommen desselben haben zu beurtheilen, ob das Produkt philosophischen Bewußtseins Wahrheit enthalte oder Irrthum. Dem Verf. zur Nachricht gehört es weiter zum Wesen der Vernunft auch „im Einzelnen, die Meinung von sich für ein Allgemeines zu nehmen, was auch alle andere besitzen könnten" und sollten, wäre es anders, so würde es aufhören, ein Produkt der Vernunft zu sein, obgleich ohne Anspruch auf absolute Wahrheit. Was also der Verf. allen hier berührten „Verkehrungen des Erkennens zum Vorwurfe macht, daß sie dem Glauben an die Offenbarung Gottes in Christo den Zugang versperren", daran hat die Vernunft keinen Antheil, denn „stumpfe Gleichgültigkeit" ist ihr fremd, und sind „dem Geiste die Güter, die ihm das Evangelium bietet, schon bekannt, oder gar eigen," um so größer ist die Freude, und so etwas Uebereinstimmung zwischen dem Herrn und seinen Brüdern findet sich ja wohl, wie das Evangelium das auch voraussetzt.

Uebergang.

(Seite 106.) Zu der Aeußerung des Verf.: „Haben wir uns den entsetzlichen Kern der Sünde nicht verborgen," bemerkt Ref., daß der Ausdruck „Kern der Sünde" deshalb unpassend ist, weil er Realität andeutet, welche die Sünde nicht hat, und nach Gottes Willen nicht haben kann und soll, aus der Realität auch nicht entspringt, sondern lediglich aus dem Mangel. Bei dieser Fassung des Wesens und Grundes der Sünde kann die Frage, welche der Verf. hier folgen läßt, gar nicht entstehen, oder sie ist leicht zu beantworten. Fragt man: „Woher die Sünde?" so ist die Antwort: aus der Unvollkommenheit der Welt und der Menschen und aus dem Nichtgebrauch der Freiheit der letzteren. Frägt der Verf. weiter: „Muß es uns nicht widernatürlich und unbegreiflich erscheinen, daß das Geschöpf einen Willen hat, der dem des Schöpfers entgegengesetzt ist, Willensakte, in denen es sich eine absolute Selbstständigkeit anzumaßen wagt?" Freilich, antworten wir, wäre das widernatürlich und unbegreiflich, undenkbar, daß das Geschöpf sollte einen Willen haben, der dem des Schöpfers entgegengesetzt wäre, weil sich das Geschöpf auf diese Weise der Macht des Schöpfers entziehen und wie Gott werden würde, welches eben das Undenkbare ist. Es verhält sich aber auch nicht so, sondern ganz anders. Nämlich der Wille, welcher auf das Böse gerichtet ist, ist gar kein Wille, sondern ein sinnlicher Trieb, ein Drang und

Zwang der Natur, den sich der zu ohnmächtige, zu Nichts gewordene Wille gefallen läßt, oder vielmehr bei welchem der Wille ganz und gar fehlt. Handelt der Mensch aber nur nach dem Naturgesetze, oder, was damit einerlei ist, nach dem Gesetze in den Gliedern, so beschränkt er sein Leben und seinen Sinn auf dasjenige Gebiet, was dem Reiche der Sittlichkeit in realer Weise gleichgültig, jedoch negativ von der höchsten Bedeutung ist, aber immer nicht dem Willen Gottes zuwider, da das Naturgesetz dem auf jede Weise dient und gehorcht. Wo aber in den Handlungen der Menschen die sittliche Geltung anhebt, da hebt mit dem Bösen die Negation an, die gegen Gottes Willen nicht sein kann. Denn was nicht ist, kann auch nicht gegen etwas sein. Gott ist allem Gegensatze enthoben, also auch dem des Bösen, der aber im Menschen sich findet, als gut oder böse, welches letztere so viel ist, als nicht gut, welches von der höchsten Bedeutung ist deshalb, weil diese Theorie das Gute, als alleinige Realität, erhebt, und das Böse als gar keine, also unter den bisherigen Begriff davon, tief erniedriget, denn zur Zeit steht das Böse noch viel zu hoch und als Realität noch immer zur Schau und nicht zur Scheu, was mehr schadet als nützt.

(Seite 107.) Die Bemerkungen, welche der Verf. über das Natur- und besonders über das Thierreich macht, daß sich da dem Bösen ähnliche Gestaltungen finden, welche in Wahrheit mit der Sünde und dem Bösen gar nichts gemein haben, weil in den genannten Reichen gar kein Vermögen zum Gegentheil vorhanden ist, sollten den Verf. auf den Gedanken gebracht haben, daß das Böse in jenen Reichen der Natur und Sinnlichkeit sein reales Wesen und seinen realen Grund habe bei allem Mangel an sittlichen Kräften im Reiche des Geistes und der Sittlichkeit, welchem der Mensch, seinen Anlagen und seinem Vermögen zum Guten nach ursprünglich, seiner Bestimmung und dem Willen Gottes gemäß, angehört. Und wieder ist Wesen und Grund des Bösen oder der Sünde nichtig oder das Nichts.

Seite 107 frägt der Verf.: „wie der Mensch dazu komme, sich durch die Sünde so furchtbar zu zerrütten.“ Ref. antwortet: das kommt von dem unersättlichen Triebe des Fleisches und der Sinnlichkeit her, dem der Geist nicht gebietet, was er doch könnte, so ist der Knoten gelöset.

Seite 108 erwähnt der Verf. „die Sühnung der Sünde durch das Leiden Christi“. Was nun unter Sühnung der Sünde zu verstehen sei, ist hier zu erläutern. Offenbar kann darunter nicht eine Beschaffenheit des menschlichen Herzens verstanden werden, in welcher die Sünde oder die Neigung zu ihr noch das Uebergewicht hat, denn in solcher Beschaffenheit würde das Gefühl oder die Erfahrung, oder das Bewußtsein fehlen, daß die Sünde gesühnt, zurückgetreten sei, welches Bewußtsein die Hauptsache ist. Die größte Verkehrtheit wäre die, wenn ein Mensch bei voller Sündenliebe und also bei voller

Sündenmacht wähnen wollte, der Glaube an das Verdienst und gut machende Leiden Christi habe, was böse an ihm ist und bleibt in der That und Wahrheit, um dem Bedürfnisse des beunruhigten Gewissens zu genügen, gut gemacht. Es soll Menschen geben, welche sich solchem Wahne zu überlassen im Stande sind. Soll es glaublich sein, daß es wirklich solche Menschen giebt, so ist anzunehmen, sie wären entweder ganz eigen, solchem Wahne günstig, organisirt, oder mit der Zeit und durch allerlei Künste so verbildet oder verblendet, in solche Thorheit zu verfallen. Auch der Verf. kann solchem Wahne das Wort nicht reden. Vielmehr wird die Veränderung, welche durch Sühnung der Sünde vorgegangen ist, nicht in einem Wahne zu suchen sein, sondern in der That und Wahrheit im Wesen des Sünders, in seiner Gesinnung, in seinem Glauben, der alles umgestaltet, woraus die Sünde fließt, so daß alles an ihm neu geworden ist, daß er nicht blos für gerecht genommen, für gerecht angenommen werde von Gott oder von sich selbst, denn das ist endlich einerlei, sondern daß er gerecht sei, geworden sei, was auch dann der Fall ist, wenn der Sünder es sei auf welche Weise es wolle — denn es giebt der Wege dahin viele — sich selbst verleugnet, mit seinem Sinne und Wandel leugnet, daß er noch von der Sündenliebe und Sündenmacht, d. h. vom Fleische beherrscht werde, und dagegen auf dieselbe Weise, d. h. mit seinem geistigen, himmlischen Sinne und Wandel es bezeuget, welche wünschenswerthe, gewissenstreue, gottgefällige Veränderung mit ihm und in ihm vorgegangen sei. Eine solche Sühnung der Sünde in dem Sinne, wie er angedeutet ist, ist allerdings am sichersten und am kräftigsten von dem lebendigen Glauben an Christum zu erwarten, welcher Glaube aber immer noch als ein mangelhafter und kein lebendiger erscheinen würde, wenn er nicht eine durch Liebe und Dankbarkeit, oder durch die bloße Vergegenwärtigung Christi, als des Ideals der Menschheit, welches dem Menschen kein fremdes, sondern ursprünglich eigenthümliches ist, Joh. 1, 11., Christo gleiche Gesinnung in dem Gläubigen hervorriefe. Da indessen angenommen werden muß, daß nach der verschiedenen Stärke dieses Glaubens an Christum, oder des Hangens an dem Ideal, welches seine Fülle endlich in der Gottheit hat, daher es ohne Glauben undenkbar ist, auch die Gesinnung Grad-Unterschiede zuläßt, so kommt es entweder darauf an, wie Gott das Maaß des Glaubens ausgetheilet hat, oder darauf, wie weit des Menschen Selbstbestreben gegangen ist, welches zur Sühnung der Sünde führt. Kann das Letztere nicht ganz ausgeschlossen werden, ohne dem anfangs berührten Wahne anheim zu fallen, so wird der Verf., wenn er von Sühnung der Sünde spricht, mit dem Zusatze: „durch das Leiden Christi," bei allem Verdienste des Letzteren und bei aller Liebe Gottes, doch auch den Menschen, die an Christum glauben, nicht alles Verdienst absprechen, wenigstens das nicht, daß sie von Christo glauben und im Glauben leben gelernt haben, wobei sich wieder von selbst versteht, daß alles menschliche Verdienst vor der Gnade Gottes

und Liebe Christi verschwindet. Ein großes Gewicht in die Wagschaale des Himmelreichs legt aber das Beispiel und Vorbild des Herrn, welches lehrt, nicht nur, wie der Geist solle das Fleisch beherrschen, sondern auch könne, ja wie die Pflicht zur That, und umgekehrt die That zur Pflicht, ein „Gesetz geworden sei, was da kann lebendig machen."

Aeußert der Verf. weiterhin sein Bedenken, „das Räthsel der Sünde lösen zu können," aber die Hoffnung, „zu der Einsicht zu führen, daß und warum die Lösung unmöglich ist," so ist weder jenes Bedenken noch diese Hoffnung ein Trost für den Freund der Wahrheit. Es läßt sich bei dem Wirken des göttlichen Geistes, welcher sich niemals unbezeugt läßt, allerdings hoffen, daß die Lösung des Räthsels möglich ist.

(Seite 109.) Wie wenig nun Ref. „die Frage nach dem Ursprunge der Sünde zu umgehen, oder als eine untergeordnete bei Seite zu schieben sucht," hat sich wohl schon ergeben, und wird sich noch weiter zeigen.

(Seite 111.)

Zweites Buch.

Prüfung der vornehmsten Theorien zur Erklärung der Sünde.

Erste Abtheilung.

Die einzelnen Theorien.

(Seite 113.)

Erstes Kapitel.

Ableitung der Sünde aus der metaphysischen Unvollkommenheit des Geschöpfes.

(Seite 114.) Wie jeder Leser leicht erachten wird, stimmt Ref. größtentheils mit Leibnitz überein. Das Böse läßt sich nur als Gegensatz vom Guten denken, und ist blos der Mangel oder die Negation des Guten, wie denn auch Leibnitz behauptet: „Nicht aus dem Positiven der dem Menschen vorzugsweise eigenthümlichen Vermögen entspringt das Böse, sondern aus dem Negativen, aus den Einschränkungen, die nothwendig an ihm haften," und darum ist das Wesen des Bösen ein blos negatives. Es versteht sich deshalb von selbst, daß die Sünde nur bei dem vollkommensten aller Geschöpfe, bei dem Menschen, vorkommen kann, da die niedern Geschöpfe bei dem Mangel alles Vermögens zum Guten ihrer Natur nach dem Bösen gar keinen Raum gestatten, nicht einmal dem Gedanken daran.

Seite 115 ist es wahrscheinlich die Meinung Leibnitzens, wenn der Verf. fortfährt: „In so fern nun in jeder Sünde etwas Reelles ist, ein bestimmtes Zusammentreffen von Umständen, durch die sie erst möglich wird, eine bestimmte Kraft, die sich darin äußert, wird sie, wie alles Reelle in der Creatur, durch die erhaltende Thätigkeit Gottes hervorgebracht." Ref. bemerkt hierbei: Es ist klar, daß Leibnitz bei dem Reellen in der Sünde an die Sünde als solche, als Gegenstand des Abscheues, gar nicht gedacht haben kann, deshalb nicht, weil er sie zur Welterhaltung Gottes rechnet, welches undenkbar sein würde. Vielmehr hatte Leibnitz nur das Aeußere in der Sünde im Sinne. Will man dieses für Realität halten, so kann es keine andere sein, als sie in jeder Aeußerung der Natur enthalten ist, und hat nur Realität soweit diese der Natur, dem Geiste gegenüber, zukommt, und welche zur Welterhaltung Gottes gehört. Hierauf aber ist der Begriff der Sünde nicht anwendbar. Dem Menschen aber wird das Thun der Natur in ihm und durch ihn Sünde, weil er kann

und soll dem Geiste gehorchen, weil „er weiß Gutes zu thun, und thut es nicht.“ Das ist das Abschreckende in der Sünde.

Was nun bei dem „Formalen der Sünde“ zu denken sein möchte, ist nicht klar. Soll es eine bloße Privation sein, so ist diese, als Mangel des Materialen, nicht deshalb formal. Leibnitz meint, der Wille sei derselbe im Bösen, wie im Guten, er richte sich im Bösen nur auf etwas Anderes, auf untergeordnete Gegenstände des Begehrens, im Guten auf die höheren. Leibnitz legt also das Formale in die Richtung des Willens. Ref. ist damit nicht einverstanden, sondern behauptet, daß ein Wille, welcher sich auf etwas anderes richtet, auch materiell ein anderer ist, so daß ein Wille, welcher sich auf das Böse richtet, kein freier Wille mehr ist, welcher in diesem Falle ruhet, passiv bleibt, als wäre er nicht vorhanden. Der freie Wille ist der, welcher sich vom Zwange der Natur frei erhalten kann und diesem Vermögen Geltung verschafft durch Gesinnung und That. Aeußert sich nun anstatt des freien Willens, als des eigenthümlich menschlichen Willens, also des Willens überhaupt, nur die Natur, der natürliche, sinnliche Hang und Zwang, wo ist da die Form oder das Formale der Sünde?

(Seite 117.) Auf keine Weise ist, wie hier erwähnt wird, „als ideale Ursache des Bösen der göttliche Verstand, oder dessen Objekt, die Region der ewigen Wahrheiten, der abstrakten Formen aller möglichen Dinge, zu setzen.“ Und eben so wenig verhält sich der göttliche Wille „zulassend“ gegen das Böse. Das Böse findet sich im Ideenkreise Gottes nicht, und deshalb ist es eben nicht, auch „nicht in der Region der ewigen Wahrheiten, der abstrakten Formen aller möglichen Dinge.“ Daß sich der göttliche Wille zulassend verhalte, ist ein weit verbreiteter Irrthum, denn was jemand zuläßt, das will er auch. Gott kann aber das Böse weder wollen, noch zulassen, weil es nicht ist, nichts Reales ist. Die Vorstellung vom Zulassen ist anthropomorphistisch, wie an einer andern Stelle späterhin nachgewiesen werden wird.

Uebrigens giebt es, was der Verf. nicht zugeben will, „in der sittlichen Welt nur Schwachheitssünden.“ Auch da, wo, nach dem Verf., „ein böser Wille, eine feindselige, tückische Gesinnung, u. s. w. zur Sünde führt, ist nichts als Schwachheit, Unzulänglichkeit, Mangel an sittlicher Kraft der Grund der Sünde, bei voller Energie sinnlichen Reizes, wovon jeden sein Gewissen überführen kann. Bezeichnet der Verf. die Schwachheitssünden als solche, „in denen der im Allgemeinen auf das Gute gerichtete Wille durch die Uebermacht des verirrten Triebes von seinem Objekt abgelenket wird,“ so ist nicht klar, was der Verf. unter dem „im Allgemeinen auf das Gute gerichteten Willen“ versteht. Es scheint, als denke sich der Verf. dabei einen Willen, der zu sehr in das Allgemeine, gleichsam in das Blaue hinein, strebe, ohne ein festes und bestimmtes Ziel, also einen zu schwankenden, zu schwachen Willen, welcher allerdings gegen irgend eine Uebermacht

nichts vermögen kann. Allein anders genommen, „ein im Allgemeinen," d. h. für alle Fälle, auf das Gute gerichteter Wille ist ja gerade der wünschenswerthe, der erforderliche, die Schutz- und Trutzwaffe in jeder Versuchung, es ist derjenige Wille, der keine Uebermacht irgend eines Triebes anerkennt, sondern jeden Trieb beherrscht, „der Glaube, der die Welt überwindet." Die Uebermacht eines Triebes macht sich in jeder Sünde geltend, und das ist das schlimme Princip, was auch die Privationstheorie anerkennt. Der Trieb selbst verirrt sich nie, sein Weg ist ihm durch das Naturgesetz genau vorgeschrieben. Und wo das Böse sich zu entwickeln scheint, wie das Gute, da ist es bloßer Schein, denn das Böse, als nichtiges Wesen, kann sich nicht entwickeln, wohl aber der sinnliche Trieb, der dem Naturgesetze gemäß sich um so mehr steigert, je unwirksamer sich das Sittengesetz beweiset.

Aus dem Vorstehenden wird klar geworden sein, daß Ref. nicht, wie der Verf., neben dem schwachen Willen noch einen bösen Willen statuiren könne, oder gar „eine frevelhafte Lust am Verbotenen." Ein böser Wille ist kein anderer, als ein schwacher Wille. Es kann kein Beispiel geben, und giebt es auch nicht, an welchem dieses nicht auf das deutlichste nachgewiesen werden könnte. Zorn und Grimm des Menschen bricht nur da hervor, wo alle Macht der Liebe fehlt, bei völliger Ohnmacht der Liebe, deren der Mensch doch fähig ist. Was insbesondere „die Lust am Verbotenen" betrifft, so waltet da eine Täuschung ob. Denn weil das Verbotene nie ohne Gegenstand, oder ohne Objekt ist, so ist ja in diesem Objekte Grund und Ursache genug vorhanden, die Begierde danach zu reizen, z. B. dem Menschen mit unreinem Herzen oder mit lüsternen Augen ist gesagt: „Du sollst deines Nächsten Weib nicht ansehen, ihrer zu begehren." Wem möchte wohl einfallen, es habe ein Mensch seinen Wohlgefallen lediglich am Verbote, oder daran, ihm zuwider zu handeln, uud gar keins an dem Gegenstande des Verbots? So wäre der Mensch die allerverkehrteste Creatur. Ist ihm aber das Wohlgefallen am Gegenstande des Verbotes natürlich und ist das so in der Ordnung der Natur, so ist es gar nicht nöthig, den Grund der Uebertretung in dem Verbote oder in dem Verbotenen zu suchen, was ohnehin als etwas Negatives ganz undenkbar ist. Das Böse, als solches, kann niemand wollen, deshalb nicht, weil es Nichts ist, also auch nicht Gegenstand einer Vorstellung sein kann.

(Seite 118.) Weil der Verf. einmal in dem Irrthum befangen ist, daß ein sündhafter Zustand ein Etwas, eine Realität sei, so kann er es sich nicht erklären, „wie eine Privation dieses Etwas hervorbringen," einen sündhaften Zustand und dessen Steigerung bewirken könne. Wer jedoch zu der Einsicht gelangt ist, daß eine Sünde und der ihr eigene Zustand nichts Reelles ist, nichts Bewirktes und nichts Bewirkendes, als dasjenige, was in das Gebiet der Natur gehört, der sieht wohl ein, daß ein verkehrtes Handeln, welches gleich ist dem Nichthandeln, auch Nichts bewirkt. Wenn aber das Reale in

der Sünde, das Fleisch oder die Sinnlichkeit oder die Welt ihr Recht behauptet, welches jedoch nicht sein sollte, so kommt das daher, weil der Geist sein gutes Recht nicht braucht und nicht will. Und je länger dieser Mangel anhält, um desto mehr steigert sich der sinnliche Trieb, und das ist die Entwickelung im Bösen, welche mit dem Mangel am Guten zunimmt. Das Wesen dieser Entwickelung und ihr Grund ist das Nicht auf dem Gebiete der Sittlichkeit.

Und da der Verf. den Willen zum Guten und den Willen zum Bösen für einen und denselben erklärt, so wird es ihm schwer, sich in der Privationstheorie zurecht zu finden. Allein es giebt nur einen Willen, den zum Guten, nur einen sittlich guten Willen; was sonst noch Wille genannt wird, „als da ist der Welt und unseres Fleisches Wille," das ist kein Wille, verdient diese Benennung nicht, es ist keine Freiheit, sondern Knechtschaft, das Anheimfallen an den Naturzwang, oder an das Gesetz in den Gliedern. Dem wird allein dadurch gewehrt, daß man dem Fleische, der Sinnlichkeit, die Nahrung entzieht, seine Gewalt bricht, ihm den Gehorsam verweigert, was aber nur dadurch erreicht wird, daß man mit Lust und Liebe den Geist Gottes in sich nährt und seinem Gesetze mit heiliger Freude folgt.

Allerdings ist die „Sünde", so sehr sich auch der Verf. dagegen erklärt, „ein dem Positiven entgegengesetztes Nichts, das von Nichts kommt, und aus dem Nichts wird." Aber deshalb ist die Sünde nicht bedeutungslos, sondern gerade bedeutungsvoll, wenn sie als aller Realität ermangelnd und als ein Nichts gedacht wird. Denn so lange das Böse noch als eine Realität gedacht, vorgestellt, gezeichnet, geschildert und gepredigt wird, wenn auch als eine noch so schreckliche (worin eigentlich ein Widerspruch enthalten ist), liegt darin immer ein Grund, es zu lieben und zu begehren. Dagegen die Realität hinweg gedacht, fällt auch der Grund, es zu lieben, weg. So lange das Böse in unserer Vorstellung Realität behält, so lange muß es weniger Bedeutung zu haben scheinen, als wenn es als bloße Negation des Guten gedacht wird. Beweis. Man setze, das Böse sei eine Realität, obgleich eine böse, und das Gute sei auch eine Realität, obgleich eine gute. Dann müßten beide Realitäten bei aller Verschiedenheit doch in etwas übereinkommen, oder beide müßten wenigstens Ein Merkmal mit einander gemein haben, oder beide müßten unter Einen Begriff zu fassen sein. Um so viel aber, als beide mit einander gemein hätten, wäre jedes gegen das andere, ihm entgegengesetzte, bedeutungsloser, also auch das Böse. Und umgekehrt, je größer der Unterschied oder die Differenz, um so bedeutungsvoller wäre jedes, also auch das Böse, als Nichts, dem Guten, als der Realität, gegenüber. So nur tritt Gutes und Böses in seiner vollen Bedeutung hervor.

(Seite 119.) Selbstsucht und Haß können nicht, wie der Verf. meint, „zu Lebensprincipien erhoben werden." Wer sie dazu

machen wollte, von dem würde der Sprachgebrauch urtheilen, er sei ein Mensch ohne alle Grundsätze, einer, der sich, feige und schwach, von fremdem niedrigem Einflusse leiten lasse, so daß nicht von „Energie", sondern eher von Lähmung des Willens die Rede sein könne. Der Verf. behauptet: „Auch im Bösen kann sich der Mensch zusammennehmen." Das ist auf keine Weise der Fall, sondern der Mensch wird zum Bösen hingerissen durch seine eigene böse Lust, und um der zu genügen nimmt er alle seine Mittel und Kräfte zusammen. Soll aber mit dem Zusammennehmen der Eifer und Fleiß gemeint sein, mit welchen der Böse das Böse verfolgt, so ist gegen das „sich zusammennehmen" nichts einzuwenden. Aber der Sünder nimmt sich gewöhnlich nur der Ausführung der Sünde wegen zusammen, nicht im Augenblicke der Wahl und um ihretwillen. Eben so ist es undenkbar, daß „die Richtung auf das Böse das geistige Wesen des Menschen so kräftig zu elektrisiren vermöge," wenn das Böse seinem Wesen nach nichts anderes ist, als Schwäche und Hemmung dieses geistigen Wesens, wie das von Ref. festgehalten wird. Also fällt hier alles Unbegreifliche weg, was der Verf. vor Augen hat.

(Seite 120.) „Wir wenden uns mit Abscheu und Grauen von dem Treiben eines Tiberius und Marat ab, nicht im Mitleid mit den dem Menschen gesetzten Schranken," sondern in dem Bewußtsein der dem Menschen gesetzten Bestimmung, die sich auf seine Fähigkeit gründet, dem Guten nachzustreben, und wir werden auf das Tiefste ergriffen, wenn Individuen ihren hohen Beruf so verkennen, daß an ihnen nichts Menschliches bleibt im edleren Sinne. Uebrigens bedürfte es nur hinlänglicher Liebe von unserer Seite, um vom Abscheu uns zum Bedauern dieser Unglücklichen zu erheben. Was würde der Herr gethan haben, wenn er sie gekannt hätte? Hätte er nicht auch über sie geweint?

Die Richtung auf das Böse, um darauf zurück zu kommen, ist eine willenlose. Wenn sie also das geistige Wesen des Menschen concentrirt oder verstärkt, so ist davon der Wille ausgeschlossen, der auf das Böse geht, weil der von geistigem Wesen nichts hat, aber alles von fleischlichem Wesen und Sinne. Die übrigen Seelenvermögen, außer dem höhern Begehren, also diejenigen Vermögen der Seele, die ihrer Natur nach dem niedern Begehrungsvermögen dienen können, die können sich verstärken, um böse Zwecke zu erreichen, aber vom geistigen Wesen im Allgemeinen läßt sich das nicht behaupten. Wenn der Verf. den Spruch des Herrn Luc. 16, 8 zum Beweise der Richtigkeit seiner Behauptung, daß des Sünders geistiges Wesen sich steigere und stärke, anführt, so legt er diesem Spruche einen falschen Sinn unter. Denn streng genommen werden die Kinder dieser Welt im Vergleiche mit den Kindern des Lichts immer verlieren, und werden in der h. Schrift und auch von Jesu immer Thoren und trägen Herzens genannt. Auch hier in dieser Stelle wird die Klugheit erst angewandt, nachdem der Haushalter seine Wahl getroffen

hat. Nicht seine Selbstsucht ist seine Klugheit, nach des Herrn Darstellung, sondern wie er seine selbstsüchtigen Zwecke erreicht, das ist seine Klugheit. Im entscheidenden Momente seiner Wahl zwischen gut und böse ist an ihm nicht die geringste Klugheit zu entdecken, man müßte denn den allerdings sehr allgemeinen Grundsatz aller Irdischgesinnten: „Jeder ist sich selbst der Nächste," zur Klugheit machen wollen.

(Seite 120.) Es ist oben schon nachgewiesen, daß der sittliche Abscheu und Schauder vor dem Bösen auch den Anhängern der Privationstheorie nicht fremd ist. Im Gegentheil dieser Schauder ist bei ihnen mit der Bedeutung des Bösen als Nichts gewachsen. Könnten sie aber zu dem Bedauern derer, die Böses thun, gelangen, so würden sie sich das hoch anrechnen. Sie glauben wenigstens dann mehr dem Herrn nachzuahmen, der auch für die Verworfensten sein Leben gelassen hat, nicht aus Abscheu, sondern aus einem edleren und belohnendern Gefühle, welchem der Verf. den Namen nicht schuldig bleiben wird.

(Seite 121.) „Es liegt also, meint Ref., am Tage, daß hier kein Versuch gemacht wird, das sittliche Gefühl, welches uns bei dem Anblicke des entschieden Bösen ergreift," in der eingebildeten Weise des Verfs., „zu mildern und umzubilden, und uns so in den tiefsten Zwiespalt mit der ethischen Grundanschauung des Christenthums zu bringen." Wenn die heilige Schrift „vom göttlichen Zorne über die Sünde" spricht, so redet sie auf menschliche Weise, denn die Sünde, als Gegensatz, entzieht sich dem Gedanken Gottes, und der Zorn seinem unveränderlichen Gemüthe als dessen unwürdig. Auch in Christo hat nicht heiliger Zorn ihn vermocht, sein Kreuz auf sich zu nehmen, sondern sein Mitleid. „Er hatte Mitleid mit unserer Schwachheit."

(Seite 122.) Wie Ref. auseinandergesetzt zu haben meint, so ist diejenige Weltansicht, welche die Sünde als Privation auffaßt, und ihren Ursprung in der metaphysischen Unvollkommenheit sucht, die allein richtige. Danach giebt es freilich keinen positiven Gegensatz gegen das Gute, kann es nicht geben, denn jeder positive Gegensatz würde eben den Gegensatz vermindern, und damit die Bedeutung des Bösen nicht nur, sondern auch des Guten vermindern, beide durch das gemeinsame Merkmal einander näher bringen, was doch der Verf. selbst nicht wünschen könnte. Dagegen das Böse als negativen Gegensatz gegen das Gute gedacht, haben beide nichts mit einander gemein, jedes erscheint in seiner vollen Bedeutung.

Nun ist allerdings das Objekt des Guten ein Mehr, ja das Höchste, Gott und sein Wille; das Objekt des Bösen ein Minder, die Welt und ihre Lust, welches die Ansicht Leibnitzens zu sein scheint; so ist der Unterschied zwar quantitativ, aber auch qualitativ genug, und eben so der Gegensatz, wie sich denn überhaupt aus der Quantität der Realitäten ihre Qualität ergiebt.

(Seite 123.) So läuft denn „hier nicht Alles auf bloße Grad-

unterschiede hinaus," sondern das ist der Fall, wenn man, wie der Verf., gut und böse, beides für real hält, wo denn nichts anderes denkbar ist, als daß eins mehr, das andere minder real ist. Wie will der Verf. auf eine andere Weise die beiden Realitäten des Guten und Bösen unterscheiden? So bringt er sich selbst in die Verlegenheit, die er vermeiden will. Fürchtet der Verf. in dem Folgenden, „die Ansicht, nach welcher die Sünde in der mangelhaften Vollkommenheit des persönlichen Geschöpfes besteht, könnte, bei folgerichtiger Durchführung, die Sünde verewigen," so ist doch auf der andern Seite nicht zu leugnen, daß auch der Fortschritt zum Bessern, oder die sittliche Vervollkommnung des persönlichen Geschöpfes sich verewigen könne, wozu das persönliche Geschöpf bestimmt ist. Es ist keinem Menschen zu verdenken, wenn er hier mehr hoffet als fürchtet, denn „Hoffnung läßt nicht zu Schanden werden", und auch jene Furcht nicht aufkommen. Denn was einmal als Realität undenkbar und unmöglich ist, wird es in Ewigkeit bleiben. Will der Verf. von „einer unendlichen Approximation an die Aufhebung der Sünde" nichts halten, so kann er auch von einer unendlichen Vervollkommnung des Menschen nichts halten, denn das letztere ist undenkbar ohne das erstere, und eins dem andern gleich. Was hindert aber den Verf. zu metaphysischer Vollkommenheit aufzusteigen, wenn er diese für den Menschen für möglich hält? Hält er sie nicht für möglich, so bleibt nichts übrig, als unendliche Vervollkommnung, welche gleich ist „einer unendlichen Approximation an die Aufhebung der Sünde."

Ueberdies ist nicht einzusehen, wohin der Verf. endlich mit dem Bösen will, wenn dieses eine Realität ist; als solche ist sie ja viel weniger als vertilgbar zu denken, wie als Negation, welche durch Realisirung des Guten von selbst verschwindet. An dieser Realisirung des Guten in's Unendliche kann der Mensch seine unendliche Freude haben, als das Gegentheil von der vom Verf. eingebildeten „Sisyphischen Qual."

(Seite 124.) Der Verf. spricht hier wieder von einem „Zwiespalte in unserem Dasein", welchen die Sünde bewirken soll. Allein ein solcher Zwiespalt ist für den gar nicht vorhanden, der nur das Gute für real, das Böse aber für nichtig hält. Die Zerspaltung des Menschen in zwei Realitäten in seinen Bestrebungen erzeuget den Zwiespalt. Der Zwiespalt im Menschen ist Geist und Fleisch, deren erstes jedoch in sittlicher Hinsicht nur als Realität zu denken ist, das letztere nicht.

Der Verf. findet die Freiheit in dem Vermögen der Wahl zwischen gut und böse, als ob in der Entscheidung für das Böse, welche doch nichts weiter ist als ein Sichhinreißenlassen zum Bösen, noch Freiheit zu erkennen wäre, und nicht vielmehr Knechtschaft, da hingegen die volle Freiheit lediglich da zu finden ist, wo sich der Mensch unabhängig beweisen kann von allem Zwange der Sinnlichkeit, d. h. von der Macht der Sünde. In sofern hängt freilich das sittlich Gute genau zusam-

men mit dem metaphysisch Guten, als der Mensch mit seinem Geiste geistlich gesinnet ist, also vollkommener, und Vollkommeneres zum Objekte hat, da hingegen der Mensch im Bösen fleischlich gesinnet ist, und das Unvollkommenere unter den Objekten begehrt. Im sittlich Guten ist das metaphysisch Vollkommenere das Gute, im sittlich Bösen ist das metaphysisch Unvollkommenere das Böse, folglich ist das Wesen des Bösen die Negation, das Nichtige. Bei dieser Fassung ist „die Vermischung des sittlich und metaphysisch Guten", welche der Verf. befürchtet, deshalb nicht möglich, weil das sittlich Gute sich nur im metaphysisch Guten höheren Grades findet, nicht in dem niederen, oder das metaphysisch Gute muß höhern Grades sein, um sittlich gut zu sein, da hingegen das sittlich Böse sich nur mit dem metaphysisch Guten niedern Grades verträgt, z. B. dem Sinnlichen. (Seite 125.) Wenn hier gesagt wird, daß das Böse immer am Guten sei, so kann das keinen andern Sinn haben, als den, daß vom Bösen nur die Rede sein kann, weil das Gute ist, daß also nur als Gegensatz das Böse zu denken ist. Ueberhaupt nur mit Voraussetzung einer Realität giebt es eine Negation. Nur mit Voraussetzung eines Absoluten giebt es ein Bedingtes, die Welt mit ihrer Negation, das Nichtabsolute. Das Umgekehrte findet nicht Statt, denn Negation kann nichts bedingen und hinter sich setzen.

Richtig ist es aber ebenfalls, was der Verf. zu leugnen scheint, daß da, wo sich das Böse äußert, als Negation, immer auch Gutes als Realität nebenher gehe, als Vermögen und Möglichkeit zum Guten, denn wo diese aufhörte, da würde das Reich des Sittlichen seine Grenze haben und das Reich der Natur seinen Anfang nehmen, was hieher gar nicht gehört. Es ist irrthümlich, das „Gute und das Böse für zwei Faktoren im sittlichen Leben" zu halten, denn das Böse ist kein Faktor, sondern die Welt oder Natur, welcher nur physisch ist, und irrthümlich für moralisch gehalten wird. So lange der Mensch Geist und Fleisch zusammen ist, „läßt sich auch a priori aus dem Gegensatze das entgegengesetzte Streben nachweisen, und das a posteriori wird von selbst nachfolgen."

(Seite 126.) Daß „dem Bösen kein objektives, substantielles Sein zukomme, nach Augustinus, und Pseudo-Dionysius Areopagita, sondern daß es genöthiget sei, sich immer an ein an sich (im metaphysischen Sinne, nicht im moralischen) Gutes anzuschließen," ist richtig, nach der schon erörterten Ansicht des Ref. Der Böse will nie das Böse um des Bösen willen, und es ist eine heillose Begriffsverwirrung, eine solche Tendenz dem eingebildeten bösen Principe zuzuschreiben. Wer das Böse will, nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche, der sucht im Irrthum seiner Lüste ein Gutes, aber nicht in moralischer Bedeutung, welcher Irrthum durch die Vergänglichkeit und das erkannte Nichts des Erworbenen gestraft wird, oder sich als Fehlgriff erweiset, gefühlt wird von der übrigbleibenden moralischen Realität, welche, wo etwas sein sollte, und wo doch nichts ist, etwas ver-

mißt. Daher „selig sind, die da geistlich arm sind, und die da hungert und dürstet nach der Gerechtigkeit.“ Dabei muß immer das metaphysisch Gute, oder vielmehr das physisch Gute, als Gegenstand der bösen Begierde, vom moralisch Guten, als Gegenstand des sittlichen Wollens unterschieden werden.

Wenn der Verf. hier einen Dualismus erwähnt, so scheint es, als wenn er diesem selbst huldige, in so fern er das Böse für ein reales Princip hält, denn so hat er zwei reale Principe, also Dualismus, welcher, wenn er consequent sein will, endlich zu dem Begriff des Teufels gelangt, aber wieder inconsequent verfährt, wenn er das böse Princip, den Teufel, dem guten Princip, Gott, nicht gleich stellt, als der realsten Macht und Vollkommenheit, um die Annahme zu vermeiden, daß beide sich friedlich in der Macht theilen, oder sich ewig um die Herrschaft streiten, ohne daß Einer die Oberhand gewönne. Bei consequenter Durchführung der Unterordnung des einen unter den andern aber, des bösen Princips unter das gute und mit Aufhebung des Dualismus kommt man mit dem Bösen zu dem Nichts herab, auf die Vorstellung von dem nichtigen Wesen des Bösen sowohl als des bösen Princips, welche die allein richtige ist, denn auf halbem Wege stehen bleiben kann der Denker nicht.

Zu der Anmerkung unter dem Texte bemerkt Ref.: Ein absolut böses Wesen, oder, was damit einerlei ist, „das bis zur Absolutheit gesteigerte Böse,“ weil dieses doch nur in einem Wesen gedacht werden kann, würde, wenn es absolut, mit Nothwendigkeit und real sein soll, immer unabhängig von Gott, auf seinem eigenen Grunde stehend, zu denken sein, und daher im Widerspruche mit der Vorstellung von Gott, als der alles umfassenden Kausalität. Die Schwierigkeit bleibt dieselbe, wenn das Böse auch nicht als absolut gedacht wird, sondern als von Gott bedingt und verursacht. Die reine Vorstellung von Gott wird nur durch die Annahme gerettet, daß das Böse keine Realität habe, keine moralische, und eine metaphysische oder physische nur in so fern und in so weit die sinnliche Welt Realität hat. Wenn der Verf. „die Meisterschaft im Bösen vollendete Knechtschaft“ nennt, so theilt er dem Bösen selbst keine Macht und Realität zu, denn wo sollte sich diese in der Knechtschaft finden?

(Seite 127.) „So wie wir“, führt der Verf. hier an, „wenn einmal die Kategorie, Substanz und Accidenz (das Böse als Accidenz am Guten als Substanz) nach der hier zum Grunde liegenden Auffassung derselben, auf den sittlichen Gegensatz von gut und böse angewandt werden sollen, dem Satze nicht ausweichen können, daß, wie das Böse, so auch das ethisch Gute für sich kein substantiell Existirendes sei, sondern ein solches als Basis voraussetze: so werden wir uns auch nicht bedenken dürfen, dem Satze, daß das Böse immer am Guten sei, zur Erläuterung und nähern Bestimmung seines Sinnes den andern gegenüberzustellen: daß auch das Gute immer am Guten sei, das ethisch Gute am metaphysisch Guten.“

Hiergegen wird nun aber von dem Ref. behauptet, daß das ethisch Gute, was als Objekt erstrebt wird, Tugend und Gerechtigkeit, das Reich Gottes, allerdings für sich etwas substantiell Existirendes ist. Aber das nicht allein, sondern auch der Wille, welcher danach strebt, die Kraft, welche das Erstrebte gewinnt, ist etwas für sich substantiell Existirendes, das eigentliche Leben, wovon alles am Menschen seinen Ton und seine Farbe annimmt, was alles andere an ihm bedingt, der neue Geist, der neue Mensch. Sollte jedoch das für sich geleugnet und bestritten werden, so würde das Gute, als Objekt oder Subjekt, dennoch sich einer Basis in Gott erfreuen. Wohin aber mit dem Bösen? und was mit ihm, wenn es nicht substantiell existirend gedacht werden kann, wie wohl zugestanden werden muß? wo soll das Böse seine Basis finden? in einem substantiell Existirenden? Soll dieses die sinnliche Welt sein? die hat mit der Ethik nichts zu schaffen. Soll Gott die Basis des Bösen sein? das wäre eine Beschuldigung Gottes. Wohin nun noch? Es bleibt nur das Böse als Nichts und als nichtiges Wesen, bei welcher Beschaffenheit es keiner Basis bedarf. Das ethisch Gute aber ist am metaphysisch Guten, weil beide eins und dasselbe sind. Das Reich Gottes und sein Bürger sind von derselben Geltung, der Wille Gottes und sein Vollstrecker leuchten in demselben Lichte. „Wer den Willen Gottes thut, der bleibt in Ewigkeit." Trachtet am ersten nach dem „Reiche Gottes, so wird euch solches alles zufallen," im Gegentheil aber Nichts.

Dem Verf. entgegnend „bedarf es, um zu verstehen, was die Sünde ist, und wie sie entspringe, recht eigentlich der abstrakten Begriffe der Bejahung und Verneinung, des Seins und Nichtseins, der Realität und Beraubung, oder des Mangels," des Fehlers, übereinstimmend mit dem Sprachgebrauch und mit Leibnitz und Spinoza. Des Verfs. Begriffe vom Bösen sind eben befangen in der Concretion und im Irrthum.

(Seite 128.) Der Verf. bemerkt: „Damit, daß das sittlich Gute als das Positive und Reale bestimmt wird, ist sein eigenthümlicher Begriff noch nicht erfaßt," ganz richtig, aber mit dem Zusatze, auf dem ethischen Gebiete, ist der Begriff des sittlich Guten hinlänglich erfaßt, denn dahin reicht die Natur nicht mit aller ihrer Realität, welche ihr auch in der Sünde nicht abgesprochen wird, als Thun der Natur aber bestritten wird als ein reales Wirken im Reiche des Geistes und der Sittlichkeit, und als Produkt des Willens und der Persönlichkeit. Bei der Faffung des Guten als Position und des Bösen als dessen negatives Gegentheil haben beide gar nichts mit einander gemein, und so ist der Gegensatz allerdings vorhanden und kann nicht größer sein.

(Seite 129.) „Die quantitative Auffassung des Gegensatzes zwischen gut und böse," welche der Verf. nicht gelten lassen will, ist in so fern die richtige, als auch im Bösen mit der sinnlichen Natur,

welche dabei thätig ist, eine Realität angenommen werden muß, welche jedoch auf dem ethischen Gebiete aufhört eine Realität zu sein und gleich wird dem Nichts, und das ist das Quantum des Bösen im Gegensatze vom Guten. Wenn der Verf. nun beiden, dem Guten und dem Bösen, Realität zuschreibt, und zwar eine solche Realität, welche sich nicht völlig gleich ist, sondern unterschieden, so kann der Unterschied nur in der mehreren und mindern Quantität von Realität liegen, und so wäre denn doch, auch nach der Fassung des Verfs., der Gegensatz zwischen gut und böse ein blos quantitativer, dessen Annahme also auf keine Weise zu vermeiden ist.

Wenn aber der Verf. hier noch hinzufügt: „Gegen die Consequenz, wonach aus dem quantitativen Gegensatze der negative oder privative Begriff des Bösen abfolgt, müßte schon die einfache Erwägung mißtrauisch machen, daß es doch eine gar zu leichte und bequeme Auskunft ist, das eigentliche Räthsel der Welt, das Problem, an dessen Auflösung seit Jahrtausenden die tiefsten Geister gearbeitet haben, damit abzuthun, daß man den Gegenstand desselben kurzweg für Nichts erkärt," so bemerkt Ref. im Gegentheil Folgendes: Da die tiefsten Geister seit Jahrtausenden vergeblich versucht haben, das Räthsel der Welt auf eine andere Weise zu lösen, als das Böse für Nichts zu erklären, so müßte man doch endlich auf den Gedanken kommen, der Vorstellung des Bösen, als eines nichtigen Wesens, einiges Vertrauen zu schenken, was um so heilsamer wäre, weil das Gute in unserer Vorstellung dabei unendlich gewinnt, in so fern wir wissen, daß wir in Verfolgung des Guten sofort und sogleich etwas sind, oder vermögen, oder haben, versteht sich als sittliche Wesen und von Gott, in ihm und durch ihn, der in uns Schwachen mächtig wird, ein neues Leben, die neue Geburt in uns bewirkt, oder überhaupt Leben, wo ohne das Gute sonst der Tod wäre, da das Böse seinem Wesen nach nichts ist, in seiner Folge nichts hat und nichts giebt, ja das, was es sein könnte, noch vernichtet. Ueberall Vernichtung, der schrecklichste Gedanke, den es geben kann.

(Seite 130.) Was der Verf. hier aus Dr. Baur's Erwiederung auf Dr. Möhler's neueste Polemik anführt, scheint er mißverstanden zu haben. In der angeführten Stelle ist von einem quantitativen Gegensatze des Guten und Bösen gar nicht, sondern von einem quantitativen Verhältnisse des Guten auf der einen Seite und des Bösen auf der andern, vom minimum zum maximum die Rede. Die unendliche Reihe von Gradationen soll im Guten und im Bösen Statt finden, aber immer nur auf einer Seite, und auf der entgegengesetzten findet das umgekehrte Verhältniß Statt, so daß, wo Gutes ist, das Böse aufgehört hat, und wo Böses ist, das Gute nicht ist.

Wie nun dabei der Verf. den qualitativen Unterschied vermissen kann, wenn das Gute Etwas ist, und das Böse Nichts ist, wer vermag das einzusehen? Was denkt sich der Verf. unter seinem qualitativen Unterschiede? Denkt er sich an zwei Dingen zweierlei Stoff,

so ist das zwar ein qualitativer, aber dessen ungeachtet sehr beschränkter Unterschied, wenn beide Stoff haben. Der vollständigere Unterschied leuchtet jedenfalls da ein, wo von zwei Dingen das eine Stoff hat, das andere gänzlichen Mangel daran, wovon das erstere sich vom Guten sagen läßt, das letztere vom Bösen, da dieses von demjenigen Stoffe, der das Gute zum Guten macht, gar nichts hat, nichts Sittliches, nur den Mangel daran, oder dessen Verneinung.

(Seite 131.) Es konnte gar nicht fehlen, daß Forscher aller Zeiten im Bösen nur Mangel erkannten. Zu dieser Erkenntniß mußte schon die Achtsamkeit auf das Wesen der sogenannten Unterlassungssünde führen. Denn hat diese mit der Begehungssünde etwas gemein, wie doch wohl zugestanden werden muß, so kann dieses Gemeinsame nur in der Negation, im Nichts, in einem Mangel bestehen, weil an einer Unterlassungssünde nichts weiter zu erkennen ist, als ein Nichtthun. Es darf also in der Begehungssünde das Nichts oder der Mangel nicht übersehen werden in der Bestimmung des Begriffes Sünde, sonst würde ja die Unterlassungssünde nicht mit darunter begriffen sein, und doch ist das Eigenthümliche der Unterlassungssünde, was ihr Wesen ausmacht, auch zugleich an jeder Begehungssünde zu bemerken, oder was damit einerlei ist, es involvirt jede Begehungssünde eine Unterlassungssünde, und jedes Verbot ein Gebot. Findet sich jedoch in der Begehungssünde noch mehr, auch ein Thun, so ist dieses kein Thun der sittlichen Natur, sondern ein Leiden, keine Kraft, sondern ein Mangel daran, kein Leben, sondern der Tod, blos eine Wirkung derjenigen Natur, welche mit der Sittlichkeit nichts gemein hat, nach dem Naturgesetze mit Nothwendigkeit erfolgt, durch jenen Mangel bedingt. Also ist auch in der Begehungssünde das Hauptmoment der Mangel oder das Nichts, als Quelle und als Folge und als Wesen.

(Seite 135.) Daß der bedeutendste Unterschied unter den Dingen und Wesen lediglich durch das Mehr oder Minder der ihnen eigenen Realität entstehe, wird der Verf. nimmermehr leugnen können, wenn er überhaupt einen Unterschied annimmt. Nur durch das Mehr bilden sich aufwärts die Abstufungen relativer Vollkommenheit der Geschöpfe bis zum Menschen hinauf, in welchem wir nicht nur Seele, wie bei den Thieren, sondern Geist, ja sogar heiligen Geist annehmen, von welchem bei Geschöpfen niederer Art keine Spur zu entdecken ist. Nur durch ein Minder der Realität steigen wir wieder allmählig zu den untern Stufen der Schöpfung hinab, und kommen so aus dem Reiche Gottes und der Sittlichkeit in das Reich der Natur. Der Mensch steht gleichsam in der Mitte zwischen beiden, weil er beide repräsentirt, das eine mit seinem Geiste, das andere mit seinem Fleische oder seiner Sinnlichkeit. Je mehr nun der Mensch geistig gesinnet ist, um desto mehr Realität kommt ihm zu. „Geistig gesinnt sein ist das Leben.“ Je weniger er geistig, je mehr er fleischlich gesinnt ist, um desto mehr verliert er an Realität. „Fleischlich gesinnt sein ist der

Tod.“ Offenbar bestimmt also das quantum der Realität das quale, und die Quantität ist hier die Qualität. Es giebt Geschöpfe, welche in ihrer Einrichtung und Anlage Potenz zur Sittlichkeit haben, und andere, welche diese nicht haben. Nun aber werden diese wegen des Mangels dieser Potenz nicht böse sein können, sondern nur diejenigen, welche bei aller Potenz zu sittlicher Entwickelung dieselbe nicht realisiren, und in so weit sie diese realisiren, eben so weit steigen sie auf im Reiche der Sittlichkeit, und wie viel Stufen sie da erreicht haben, so sind sie beschaffen, also daß sie können „nach Gott geschaffen sein,“ welcher auf das quantum sieht, welches gleich ist dem quale. Daraus ergiebt sich denn von selbst, wie sehr Augustinus Recht hat, wenn er bemerkt, „daß es immer noch besser sei, böse und elend zu sein, als gar nicht zu sein,“ weil böse und elend in den Geschöpfen den Gegensatz mit einschließt vermöge der Potenz, welche noch immer das Gute und die Seligkeit in Aussicht stellt, die ganz wegfällt bei dem Nichtsein, wie es in der Thierwelt angenommen wird. Daraus ergiebt sich denn zugleich der Sinn des Ausspruches, daß das Böse der Realität ermangele, weil das Höhere, was da hätte erstrebt werden sollen, nicht erstrebt worden ist, wobei nur diejenige Realität auch im Bösen bleibt, welche in sittlicher Hinsicht nur negative Bedeutung hat, in anderer Hinsicht jedoch seine Bedeutung behalten kann, welche aber bei dieser Untersuchung nicht weiter in Betracht kommt. Weil sich nun der Verf. in einer solchen Theorie zurecht zu finden nicht im Stande, oder weil er ihr abhold ist, darum nennt er es „sonderbare Resultate, daß das durch Sünde zerrüttete Geschöpf doch noch vollkommener sei, als das vernunftlose.“ Wenn nun Christus, unser Herr, sich der „durch Sünde zerrütteten Geschöpfe“ angenommen hat, und nicht der „vernunftlosen“, und das aus keinem andern Grunde, als weil er bei den vernunftlosen keine Hoffnung, etwas zu bewirken, wohl aber diese Hoffnung bei den vernünftigen, obgleich „durch Sünde zerrütteten, Geschöpfen“ haben konnte, so stimmt Augustinus wohl mit dem Herrn überein, aber schwerlich der Verfasser.

Dieser hat deshalb die größten Geister und tiefsten Denker, wie die in der Anmerkung unten genannten, Leibnitz, Spinoza, Hegel gegen sich. Wenn nach der Aeußerung des Verfs. in derselben Anmerkung „die Willkür des Bösen, das gesetzmäßige Benehmen der Gestirne, die Unschuld der Pflanze“ so disparate Dinge sind, daß eine Vergleichung unter ihnen unmöglich ist, so hat eben das Mehr oder Minder ihrer Realität diese Vergleichung unmöglich und die Dinge so disparat gemacht, indem der Mensch, auch der böse, bildungsfähig ist und die Gestirne und Pflanzen das nicht sind.

(Seite 136.) Wenn ferner, nach der Angabe des Verfs., „Augustin den Ausdruck Privation, welcher vom Bösen gilt, in aktiver Bedeutung nimmt, Leibnitz dagegen in passiver,“ so scheint der erstere im Bösen mehr das Thun der Natur im Sinne zu haben, der letztere mehr das Leiden der Vernunft, welches beides

nach Schleiermacher das Wesen des Bösen ausmacht, und wie sich hiernach von selbst versteht, sich nicht „aus der Freiheit des Willens“ erklären läßt, weil sie in ihrer Passivität als nicht vorhanden zu betrachten ist, weil sie nicht wirksam ist.

So ist denn, dem Verf. entgegengesetzt, erwiesen, daß allerdings „das Böse ein bloßer Mangel“ in seinen Quellen und Folgen, und kein „positiver Gegensatz gegen das von Gott geschaffene Sein, kein Princip der Zerstörung“, sondern eine Negation ist.

(Seite 138.) „Ein Streben nach Zerstörung,“ welches der Verf. hier erwähnt, ist offenbar nur ein Streben blinder Naturkräfte, von welchem wohl nur uneigentlich zu sagen ist, daß es „sich vollende.“ So ist es denn auch eine bloße Täuschung, wenn der Verf. anerkennt, „daß das Menschlichböse auf dem Gipfelpuukte seiner Entwicklung oder Entartung zur Furie des Zerstörens wird, zum Haß gegen alles Seiende, oder gar zum wüthenden Selbsthasse.“ Denn das Böse, als solches, kann sich nicht entwickeln, da es nicht real ist, auch nicht entarten, da es an sich selbst Unart ist, ohne alle Art und Weise der Existenz.

Das Böse hat das Ansehn „einer Furie des Zerstörens“, im Grunde und Wesen ist es nur ein Wirken der Natur, welche bei Abwesenheit aller Kraft des Geistes, mit gewaltiger Energie sich äußert, aber immer noch nicht zu vergleichen ist mit andern, viel schrecklichern Erscheinungen von Wirkungen der Naturkräfte. Und was den „Selbsthaß“ betrifft, „mit welchem der Mensch momentan gegen sich selbst zu wüthen“ scheint, so findet sich dieselbe Erscheinung in der Thierwelt, deren Geschöpfe in ihrer Wuth sich selbst den Tod bereiten ohne allen Selbsthaß, der also auch vom Menschen nicht nothwendig angenommen zu werden braucht, wenn er nur momentan mit seinem Geiste ganz passiv und mit dem Fleische aktiv gedacht wird.

(Seite 139.) Der Böse äußert sich „auf seiner äußersten Spitze“ nicht anders, als in seinen Anfängen, als eine Passivität des geistigen, sittlichen Vermögens des Menschen, wodurch in gleichem Maaße die Aktivität der Natur gesteigert wird.

Gänzlich falsch ist die Annahme, daß im Bösen „das einzelne Ich sich darin Absolutheit anmaße“, vielmehr ist hier an ein Ich gar nicht zu denken, so wenig, wie bei allem Wirken sinnlicher Naturkraft, und noch weniger an Absolutheit, denn ein Ich setzt persönliches, sich selbst bestimmendes, Bewußtsein voraus, was eben bei dem Bösen zurückgedrängt ist.

(Seite 142.) **Zweites Kapitel.**

Ableitung der Sünde aus der Sinnlichkeit.

(Seite 144.) Hier äußert der Verf. seine Bedenken darüber, „wie uns diese Theorie, welche die Ueberschrift andeutet, die Möglichkeit eines so seltsamen Phänomens erkläre, daß diejenige Seite der menschlichen Natur, welche nach dem Begriffe derselben und mithin de jure die höhere ist, sich faktisch als die niedere, dienende, die niedere als die höhere, herrschende darstellt?" Diese Möglichkeit, entgegnet Ref., erklärt sich vollständig durch die Möglichkeit des Gegentheils von dem, was der Verf. hier anzuführen beliebt hat, also die Möglichkeit oder das Vermögen potentia der Herrschaft des Geistes über die Sinnlichkeit, welche vollkommen ausreicht, diese Herrschaft zu dem möglich höchsten Grade zu erheben. Eine Möglichkeit aber, welche auch den Gegensatz gestattet, ist der einzige Weg zur Entwickelung des Guten. So also ist hier alles in der Ordnung. Es könnte ja von „einer ihrem Begriffe nach und de jure höheren Natur" im Menschen gar nicht die Rede sein, wenn sich dieselbe faktisch als die niedere, dienende erwiese. Gerade weil sich die höhere Natur im Menschen als die herrschende bewiesen hat und noch beweiset, daher die Annahme der Möglichkeit, daß sie es vermag, die herrschende zu sein. Nun versteht es sich aber von selbst, daß diese Möglichkeit die entgegengesetzte nicht ausschließt. Weiter giebt der Verf. zu bedenken: „Woher diese Störung und Umkehrung der wahren Ordnung, wie sie aus dem wesentlichen Verhältnisse beider Seiten sich mit unverbrüchlicher Nothwendigkeit ergiebt." Dazu bemerkt Ref.: Von unverbrüchlicher Nothwendigkeit der wahren Ordnung, daß nämlich der Geist herrsche über die Sinnlichkeit, kann nur dann die Rede sein, wenn der Geist des Menschen seine Herrschaft über die Sinnlichkeit als die wahre Ordnung erkennt, zu welcher Erkenntniß ihm allerdings die Möglichkeit gegeben ist. Nach der Erkenntniß oder gleichzeitig mit ihr, welche zugleich durch Gefühl und Willen dem Geiste die Herrschaft wünschenswerth macht, folgt diese auch nothwendig und wird wirklich. Sobald aber die erwähnte Erkenntniß nicht da ist, also auch Gefühl und Wille nicht dafür ist, obgleich dem Menschen die Möglichkeit oder das Vermögen dazu gegeben ist, dann folgt auch mit Nothwendigkeit die Herrschaft der Sinnlichkeit, so daß auf irgend eine Weise immer der Wille Gottes geschieht. Ja selbst bei dem Nichtbefolgen des Sittengesetzes ist dieses als der Wille Gottes nicht gänzlich ausgeschlossen, weil auch dann, wie die Erfahrung lehrt, bei dem Hintenansetzen des Sittlichen in gleichem Grade das Vermissen desselben, wenn nicht augenblicklich, doch in Zukunft, wenn auch noch so entfernter, bevorsteht, so daß das Reich Gottes dennoch sein Recht behauptet.

Der Conflikt zwischen „dem Angenehmen und Lusterregenden, und dem Guten", welchen der Verf. hier erwähnt, findet nur

da Statt, wo das Gute nur undeutlich und unentschieden als solches erkannt, gefühlt, empfunden und gewollt wird, was sich nach der Beschaffenheit des Menschen richtet, welche aber immer von ihm selbst abhängt und ihm zuzurechnen ist, da ihm in jedem Augenblicke die Möglichkeit der herrlichsten Entfaltung seiner sittlichen Kräfte und Anlagen bleibt. So läßt es sich sehr wohl begreifen, wie „zwischen den zwar von beiden Seiten", (aber nicht mit gleicher Energie) „ausgehenden Impulsen und augenblicklichen Conflikten das Angenehme über das Gute, die Forderung der niedern, sinnlichen Natur, die immer nur eine bedingte ist" (die aber dem Subjekte nicht immer so erscheint), „über die unbedingte (aber oft von dem Subjekte bestrittene) Forderung der höhern geistigen Natur die Oberhand gewinne," wobei denn aber der Geist schwerlich seiner selbst klar bewußt ist.

Daher ist es denn auch kein „abnormes", wenigstens in seiner Möglichkeit kein unbegreifliches Verhältniß, wenn das Gute für den Geist nicht zugleich das Angenehme und Lusterregende ist, wenn es als ein starres Soll den Gegensatz der Neigung bildet." Dieser Gegensatz erklärt sich vollständig aus dem Mangel an Energie oder an Lebendigkeit des Geistes.

Ref. sieht sich genöthiget hier zu erwähnen, daß man der Wahrheit und Unparteilichkeit nicht die gebührende Ehre erweiset, wenn man, um das Wesen und den Grund der Sünde zu erforschen, bei der Möglichkeit der Sünde nur auf die eine Seite blickt, da doch eben der Begriff Möglichkeit den Blick immer auch auf die andere Seite lenkt. Wenn man wollte eben so verfahren, wie der Verf., so könnte man sagen, um das Wesen und den Grund des Guten zu erforschen: Es bleibt die Möglichkeit ganz unbegreiflich, daß der Geist, welcher in der Sinnlichkeit einen so mächtigen Gegner findet, dessen ungeachtet die Herrschaft gewinnt. Entgegnet der Verf. hier zu seiner Vertheidigung, das Verhältniß wäre hier nicht dasselbe, denn hier siege dasjenige, was zum Siegen bestimmt wäre, das höhere, hier wäre alles in der Ordnung, so müßte man fragen: woher wissen wir, daß der Geist zum Ueberwinden bestimmt ist? Antwort: aus innerer Erfahrung. Aber wenn nun diese lehrt, daß eben so oft die Sinnlichkeit dem Geiste die Herrschaft streitig macht, so ist ja daraus klar, daß es so sein soll, sonst wäre es nicht so. Es ist also keineswegs eine ausgemachte Sache, daß der Geist, wenn auch die höhere, zugleich die stärkere Natur des Menschen sei. Ja die gewöhnliche Vorstellung ist die einer Uebermacht der Sinnlichkeit. Es ist jedoch dieser Vorstellung nicht zu huldigen, sondern um der Vorstellung der Möglichkeit willen, d. h. um diese rein zu erhalten, ist nur eine völlige Gleichheit beider Kräfte zu statuiren, wobei es nicht auf ihren Werth, sondern auf ihre Kraft ankommt, obgleich eins mit dem andern zusammenhängt. Nämlich das gleiche Verhältniß beider zu einander ist so zu denken. Der Geist ist seiner Natur nach das höhere, als absolute Realität, die aber erst durch den Willen des Menschen oder durch seinen Geist, oder wie man es sonst

nennen will, aus der Möglichkeit heraus in die Wirklichkeit hineintritt, und so eine neue Schöpfung, eine neue Creatur hervorbringt, wo vorher nichts da war, als eine bloße Möglichkeit, ohne Unterscheidung einer bestimmten Gestalt oder Form, welche erst gewonnen werden muß, ein Chaos, über welchem der Geist Gottes schwebt. Die Materie dagegen, die Sinnlichkeit, ist ihrer Natur nach das niedere, die relative Realität, die völlig geschaffen, in ihrer vollen Macht, auf dem sittlichen Gebiete zu Nichts werden und herabsinken soll, und welche, um das zu verhindern, ihre volle Macht beweiset, und beweisen muß, um sich selber zu erhalten, und das ist die Selbstsucht und Weltbegierde, welche so weit unschädlich, ja nützlich ist, so lange sie unter der Herrschaft des Geistes bleibt, Wirkung des Naturgesetzes, ohne welche alle relative Realität, d. h. die Welt vergehen würde. Die Sinnlichkeit muß dem Geiste das Gegengewicht, sich selbst im Gleichgewicht halten, um der Welt willen, daß sie nicht untergehe als Totalität. Im Menschen aber soll die Welt dienstbar sein, nämlich auf dem sittlichen Gebiete, wozu ihm die Möglichkeit gegeben ist, sich die Welt dienstbar zu machen, bei völliger Gleichheit der Kräfte auf beiden Seiten, oder vielmehr bei höherer Würde auf der einen und größerer Kraft auf der andern Seite, so daß, was der Geist an Würde voraus hat, ihm an Kraft abgeht, und was die Sinnlichkeit an Macht voraus hat, an Würde und Werth ihr abgeht, wodurch sich das Gleichgewicht herstellt, welches aber mit der Möglichkeit zugleich und dasselbe erklärend nothwendig ist zur Begründung aller Tugend und Sittlichkeit oder des göttlichen Reiches. Es ist übrigens in ascetischer Hinsicht von hoher Bedeutung, es sich und andern recht klar zu machen, daß unsere Vorstellung von der Heiligkeit und Würde des Guten nicht zu hoch, und die Vorstellung von dem niedern untergeordneten Werthe alles Sinnlichen nicht zu gering sein kann, um dem Reiche der Sinnlichkeit seine Macht zu nehmen und sie dem Reiche der Sittlichkeit zuzuwenden. Das Ideale in diesem Reiche, welches in seiner Würde besteht, ist zugleich seine Macht und kann die höchste Lust erregen, „die Lust am Gesetze des Herrn."

(Seite 145.) Die „rückläufige Entwickelung und fortschreitende Entartung", welche der Verf. so befremdend findet, ist in sittlicher Hinsicht keine reale, sondern nur in physischer, weil die Sinnlichkeit durch ein ihr günstiges Nachgeben immer mehr Nahrung und Gewalt empfängt, und weil der Geist durch Nichtgebrauch sich abstumpft und durch Mangel an Uebung an Kraft verliert.

Auch kann die Sinnlichkeit „sich den Geist nicht unterwerfen", wie der Verf. äußert, sondern der Geist nimmt blos keinen Antheil, er ist passiv, unthätig. Eben so wenig kann „die Sinnlichkeit den Willen", welcher bestimmt ist, dem Guten nachzustreben, „zum Organ ihrer Begierden machen," was der Verf. hier andeutet. Dieses wäre völlig überflüssig, da die willenlose Creatur sich ganz eben so äußert und dieselben Erscheinungen hervorbringt. Es ist auch völlig hinreichend, wenn der Geist in seiner Ohnmacht und Passivität der Sinnlichkeit die Zügel

schießen läßt, die größesten Missethaten reifen zu sehen, ohne daß der Geist dabei thätig gedacht wird, ja man darf ihn nicht wirksam denken, soll eine rückgängige Entwickelung möglich sein. Der Wille wirkt entweder den sinnlichen Begierden entgegen, oder bedient sich ihrer, oder endlich er wirkt gar nicht, als Organ der Begierden läßt er sich nicht brauchen. Die Begierden bedürfen keines Organes, als sich selber genug. „Von der Sinnlichkeit kann dem Geiste seine Macht nicht entrissen werden," sondern in seiner Unkräftigkeit widerstrebt er blos nicht. Wenn es der Sinnlichkeit gelingen soll, zu siegen, das kann nur geschehen unter der Voraussetzung der Geistesschwachheit, oder was dasselbe ist, der Willenlosigkeit, als bloßer Negativität. Es ist daher ein Irrthum, „bei vorhandener Macht, die der Geist schon besaß," die Sinnlichkeit siegend zu denken. Umgekehrt, wo die Sinnlichkeit siegt, da ist die Macht des Geistes, die zum Widerstande nöthig war, nicht da gewesen, oder nicht angewandt worden, da es doch möglich sein mußte, zu siegen, denn darin besteht die Macht des Geistes, in dieser Möglichkeit, welche aber noch nicht Wirklichkeit ist, wie sie der Verf. anzudeuten scheint, sondern bloße Möglichkeit, was der Verf. übersehen hat. Angenommen aber, es hätte jemand ein bestimmtes Maaß von Geisteskraft, welches jedoch nicht hinreichte, eine Versuchung zu bestehen (wir wollen einen solchen Fall als möglich setzen, ob er gleich unmöglich ist; darum, weil, wie die Schrift lehrt, „Gott uns nie versuchen läßt über unser Vermögen"), so würde auch in der Versündigung in diesem Falle dasjenige Maaß von Kraft ihm bleiben, was hinreichen würde, eine demselben angemessene Versuchung zu bestehen. Wenn er aber die angemessene, mäßige, nicht über sein Vermögen gehende Versuchung nicht bestände, so wäre die Sinnlichkeit nicht Schuld, wenn er am Geiste schwächer würde, sondern der Geist selbst hätte sich das hinlängliche Maaß der Kraft entschwinden lassen. Daraus geht hervor, daß die Entreißung der Macht nicht „wider Willen", sondern ohne Willen geschieht, oder da, wo sich die Macht nicht bewährt, wo die Möglichkeit, zu siegen, aufgegeben wird. Im Reiche der Sittlichkeit kann dem Menschen nichts wider Willen begegnen. Was er da will, das leistet er auch. Und was er nicht gekonnt hat, das hat er nicht gewollt. Wo kein Vollbringen ist, da hat es am Wollen gefehlt, d. h. an dem hinlänglichen. Wenn also die Schrift behauptet: „Wollen haben wir wohl, aber Vollbringen das Gute finden wir nicht," so heißt das: Wollen das Gute haben wir wohl, aber kein zum Vollbringen hinreichendes. Die Sinnlichkeit kann daher auch das sittliche Vermögen nicht vernichten, wohl aber kann das sittliche Vermögen fortgesetzt unwirksam und träge sein, und diese Nicht-Uebung bewirkt Stillstand, welcher bei wiederholten Siegen der Sinnlichkeit durch deren verstärkte Macht Rückgang wird.

Wenn der Verf. behauptet, daß „für unzählige Menschen das Geistige lediglich zum Mittel des Sinnlichen geworden ist", so hat dieses Geistige in sittlicher Hinsicht, auf dem Gebiete der Moralität, gar

keine Bedeutung. Denn sobald das Erkenntnißvermögen oder irgend ein anderes aufhört, dem Geiste und seinen Gütern nachzustreben, so hört es eben damit auf, ein höheres Seelenvermögen zu sein, und wird ein niederes, welches den Namen Geist gar nicht verdient. Und darin liegt nichts Befremdliches, daß in einzelnen Fällen oder bei einzelnen Menschen sich das Geistige fast ganz verbirgt, bei aller Möglichkeit, sich auf das herrlichste zu offenbaren, wogegen anderntheils in andern die Sinnlichkeit fast ganz verleugnet wird, und das Geistige strahlt wie ein Licht.

Alle Verwirrung in solchen Erörterungen rührt bei dem Verf. von dessen unrichtiger Vorstellung vom freien Willen her, so daß er diesen, anstatt der Sinnlichkeit die Wirkung beizumessen, sich zum Bösen bestimmen läßt. Das ist kein freier Wille, welcher von der Sinnlichkeit bestimmt, gereizt, gelockt und fortgerissen, oder nur gehemmt und gebunden wird. Ein solcher Wille, ein böser Wille, ist kein freier Wille, und überhaupt nur uneigentlich Wille zu nennen. Der freie Wille ist das Vermögen, nur nach Einer Seite, nur nach der höheren hin, zu wirken, frei vom Reize der Sinnlichkeit, sich selbst zu bestimmen und sein Objekt zu wählen. Also wird „dem freien Willen die Entscheidung, daß die Sinnlichkeit das Uebergewicht haben solle", nicht „übertragen", und also kann im freien Willen der Ursprung der Sünde nicht zu suchen sein, wenigstens nicht anders als negativ, sondern allerdings in der Sinnlichkeit und in dem Nichteinschreiten des freien Willens, welcher eben deshalb frei heißt, weil er sich von der Einwirkung und von dem Einflusse der Sinnlichkeit frei zu erhalten vermag. In so weit er das nicht vermag, ist er nicht frei, kein sittlicher und überhaupt kein Wille mehr, sondern ein Hingerissenwerden ohne Willen. Dagegen bei einem freien Willen, als dem „Vermögen, wie es der Verf. Seite 145 und 146 erwähnt, sich entweder den Forderungen des Geistes, der Vernunft, oder den Reizen der Sinnlichkeit zuzuneigen", läßt sich gar nichts denken, es ist diese Ansicht ein zu großer Widerspruch, denn „ein Vermögen, sich den Reizen der Sinnlichkeit zuzuneigen", ist doch kein besonderes Vermögen, was verschieden wäre von der Sinnlichkeit, welcher allein es eigenthümlich ist, sich den Reizen der Sinnlichkeit zuzuneigen. Folglich sind alle die Annahmen des Verfs. auf Seite 146, welche er für ausgemacht nimmt, daß „die Sinnlichkeit auf den Willen wirkt als Reiz, sich gegen die Forderungen des sittlichen Gesetzes zu bestimmen" u. s. w., nicht der Wahrheit gemäß. Daher kann denn auch „eine positive Selbstverkehrung des Willens" nicht, sondern nur dessen Schwäche statuirt werden. Der freie Wille als ein Vermögen zum Guten hin, durch Selbstentscheidung, und zugleich zum Bösen hin, durch Selbstverkehrung, ist ganz undenkbar. Auch kann der Geist als wollender zwar dazu kommen, „sich nicht nach seiner eigenen Natur zu bestimmen," aber nicht dazu, „sich von der Sinnlichkeit bestimmen zu lassen," aus dem Grunde, weil er

ursprünglich nicht dazu bestimmt ist, sich von der Sinnlichkeit bestimmen zu lassen, oder weil es seinem Begriffe widersprechen würde, sich auf diese Weise bestimmen zu lassen.

(Seite 147.) Der Verf. verlangt die Anerkennung, „daß nicht von der Sinnlichkeit, sondern vom Willen, also vom Geiste die Entscheidung über Thun oder Lassen abhängt." Ist hier das Gutesthun und das Gute unterlassen gemeint, so hat der Geist das Geschäft, sich für das Gute zu entscheiden, aber die Entscheidung für das Unterlassen hat er nicht, vielmehr tritt hier der Geist als ganz passiv und unwirksam, also auch nicht entscheidend, zurück und die Sinnlichkeit an seine Stelle mit einer Entscheidung nach bloßen sinnlichen Trieben. Und weil „dem Geiste nichts näher ist als der Geist," so bleibt die Sinnlichkeit vom Geiste weit entfernt und ihm fremd, so weit von ihm entfernt, daß sie niemals dazu kommt, seine Beherrscherin zu werden. Nur in der Geistesabwesenheit oder in seiner Unwirksamkeit beweiset die Sinnlichkeit ihre volle Kraft. Allerdings „kann die Ableitung des Bösen aus der Sinnlichkeit den zum Grunde gelegten Begriff der sittlichen Freiheit des Willens, als eines Vermögens, sich entweder nach den Antrieben des Geistes, oder nach denen der Sinnlichkeit zu bestimmen, gar nicht in ihren Zusammenhang aufnehmen." Das ist die Meinung des Verfs. Ref. bemerkt hierzu: Die Sinnlichkeits-Theorie thut das auch nicht. Sie hat keine Freiheit als Vermögen, sich von etwas ihr Fremdem bestimmen zu lassen, weil das undenkbar ist, sondern eine Freiheit, als Vermögen des Geistes, sich nach seinem eigenen Wesen, nach geistigen Antrieben, zu bestimmen, was einerlei ist mit der sittlichen Natur des Menschen. Wo also die Freiheit des Willens gedacht wird als ein Vermögen nach zwei einander entgegengesetzten Seiten hin, da ist Irrthum und Widerspruch. Wo die Freiheit gedacht wird als Zug allein nach oben, nach dem Höhern, hin, jedoch so, daß der Gegensatz nicht ausgeschlossen ist, also das Nicht, als Möglichkeit mitgesetzt ist, da ist die Wahrheit, Uebereinstimmung des Gedankens mit seinem Gegenstande. „Beschränkt" freilich ist diese Macht, da sie dem Gegensatze unterworfen ist, und auf diese Weise „ist die Sünde dem Menschen möglich, die ihren Grund in dieser Schranke hat."

(Seite 148.) „Aus der Freiheit kann die Sünde nicht entspringen," obgleich die Sünde die Freiheit zur Voraussetzung hat, denn Sünde findet sich nur bei mit Freiheit begabten Wesen. Daher der Irrthum, die Sünde entspringe aus der Freiheit, was nicht der Fall ist. Im Gegentheil „fängt die Sünde erst da an, wo die Freiheit aufhört." Und die ursprüngliche Schranke rührt so wenig, wie die Fülle und Anlage von dem Menschen her, wohl aber die abgeleitete. „Der Uebermacht der Sinnlichkeit entspricht somit auf der andern Seite eine Schwäche und Ohnmacht des Geistes," welche wir jedoch nicht „natürlich" nennen, wie der Verf., als müßte sie so sein, denn sie kann auch nicht so sein.

(Seite 149.) Wie nun mit der „Freiheit zum Bösen, welche

ohne Widerspruch nicht angenommen und gedacht werden kann, da Freiheit das Vermögen ist, dem Bösen zu widerstehen, auch solle „die Freiheit zum Guten“ geleugnet und bestritten werden können, ist demjenigen unbegreiflich, der unter der Freiheit zum Guten das Vermögen versteht, sich lediglich von sittlichen Antrieben leiten zu lassen, ohne daß dieß mit absoluter Nothwendigkeit erfolge, wodurch der Begriff der Freiheit aufgehoben würde. Und keineswegs, wie der Verf. behauptet, „vermag das Gute im Menschen, oder sein Entschluß dazu, nur in so weit sich zu realisiren, als eine dem Geiste äußerliche Macht es gestattet.“ Denn wenn es darauf ankommt, sich diese äußerliche Macht nur zu denken, und zwar in einem beliebigen Grade der Stärke, was hindert denn, sich die innere dem Geiste eigene Macht dennoch der äußern gewachsen zu denken?

Die Behauptung, welche der Verf. hier anführt, sie mag nun herrühren, von wem sie wolle, daß „der vernünftige Wille des Menschen verschiedene Grade der Stärke habe, und daß danach das Resultat Tugend oder Laster sei“, hat ihre Undeutlichkeit und ist verfänglich. Denn dem Vermögen nach hat der vernünftige Wille des Menschen nicht diese verschiedenen Grade, sondern also gewiß vermag er das Höchste, als dieses von ihm gefordert wird. Der vernünftige Wille des Menschen, als sittliche Anlage, hat im Allgemeinen einen hinlänglichen Grad von Stärke, um sich die sinnliche Natur zu unterwerfen. Unterwirft er sich dieselbe nicht, so ist eben in so weit er dieses nicht thut, auch gar kein Grad von Stärke in ihm anzunehmen, sondern ein Grad von Stärke des vernünftigen Willens ist nur so weit anzunehmen, als er sich die sinnliche Natur unterwirft, wie es denn auch der Erfahrung gemäß ist, daß jeder reuige Sünder sich seine Schwachheit, und etwas anderes nicht, vorhält. Nicht etwa ein gewisser, aber nicht hinlänglicher Grad von Stärke, sondern eitel Schwachheit schwebt ihm vor. Er hat in diesem Falle Alles, oder Nichts, weiß nichts von Grad-Unterschieden. Wenn die verschiedenen Grade der Stärke des menschlichen Willens zugegeben werden sollten, so wäre jeder Sündenfall eine Rechnung für den Gefallenen, wie viel Schuld, oder ob keine er sich müsse beimessen. Dagegen angenommen, der Wille habe entweder Kraft oder nicht, so findet sich der Thäter auch schuldig oder nicht, ohne sich zu vermessen.

Es ist kein Grund vorhanden zu der Annahme, daß „schon in der Sphäre des Geistes und Willens selbst anderwärtsher eine Zerrüttung eingetreten sein solle.“

(Seite 150.) Der Verf. hat sich „die allmälige Entwickelung des menschlichen Lebens“ nicht scharf genug und darum nicht klar und nicht wahr gedacht, wenn er in dieser Entwickelung eine Zerrüttung in der Sphäre des Geistes und Willens“ sieht. Denn, wenn er annimmt, daß „bei dem Menschen in seiner frühesten Jugend der Geist sich in also ruhender Potenz zeige, daß sich die Sinnlichkeit zuerst und allein entfaltet“, so nimmt er einen Zustand an, wel-

cher für die Sittlichkeit gar keine Bedeutung und keine Beziehung darauf hat. Eine Bedeutung gewinnt die Sinnlichkeit erst von dem Zeitpunkte an, „wo der Geist aus seinem anfänglichen unwirksamen Potenzstande heraustritt, und seine Forderungen an das menschliche Leben stellt," als eine wirksame Potenz, wenn auch „die Sinnlichkeit sich zuerst entfaltet und allein." „Ehe der Geist zum Bewußtsein und zur Selbstthätigkeit erwacht," kann sich das Kind nicht gewöhnen, nur das sinnlich Angenehme zu begehren, und sinnlichen Antrieben zu folgen, denn sich gewöhnen setzt eben Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit voraus und die Möglichkeit einer freien That. Es ist irrig, zu behaupten, „die Sinnlichkeit habe bei dem Heraustreten des Geistes aus seinem Potenzstande durch Gewohnheit der Herrschaft eine beträchtliche Macht erlangt." Das ist ganz undenkbar. Wer würde wohl der Sinnlichkeit im thierischen Leben, welchem das zarteste kindliche menschliche Leben zu vergleichen ist, irgend eine Macht in sittlicher Hinsicht beimessen? Ist aber die Sinnlichkeit im Menschenleben eine andere, weil ihr gegenüber „der Geist seine Forderungen an das Leben stellt", so ist sie eben dadurch eine andere, daß sie durch jene Forderungen gedämpft oder geregelt, geordnet wird. Es ist daher auch irrig, anzunehmen, daß bei dem Erwachen des Geistes im Menschen „die sinnlichen Triebe bereits im Besitze seines Lebens und durch Gewohnheit zu einer beträchtlichen Macht herangewachsen seien, während er natürlich anfangs nur mit einem minimum von Kraft ausgerüstet ist". Vielmehr ist der anfängliche Potenzstand, worin sich der Geist des Kindes befindet, ein bewußtloser, welcher den Gedanken an eine Gewohnheit gar nicht aufkommen läßt. Und ist das kindliche Alter nur mit „einem minimum von geistiger Kraft ausgerüstet", so hat die Sinnlichkeit für dieses Alter auch nur das minimum von Bedeutung und Macht, und der Gedanke an Gewohnheit bleibt eben so fern. Und wenn es wahr wäre, was der Verf. weiter anführt, daß „die sinnlichen Triebe bei dem Wachsthum ihrer Macht immer im Vorsprunge blieben", woran sollte denn zu erkennen sein, daß „der Geist allmälig zu immer größerer Macht gelangt"? Der Geist kann nicht anders wachsend und sich stärkend gedacht werden, als durch seine Wirkungen und durch seinen wohlthätigen Einfluß auf ein sittliches Leben, und durch Beherrschung der sinnlichen Triebe. Ist dieser Einfluß unbedeutend, so ist auch die Zunahme der geistigen Kraft unbedeutend. Und ist dieser Einfluß bedeutend, wie der Wachsthum des Geistes, so ist es widersprechend, eine Steigerung der Macht der sinnlichen Triebe anzunehmen, welche die Kraft des Geistes überträfe. Man braucht sich nicht „durch augenblickliche Siege des Geistes täuschen zu lassen", um eine Macht des Geistes anzunehmen, welche der der Sinnlichkeit gewachsen ist.

Seite 151 deutet der Verf. darauf hin, „daß es schwer sei, einzusehen, wie doch der Geist dazu komme, die Fesseln der niedern, sinn-

lichen Natur, welche ihm ganz äußerlich blieb, zu tragen, und warum er sich selbst zurechne, was die ihm fremde Natur gewirkt."

Diese Wahrnehmung, entgegnet Ref., hört auf, ihre Schwierigkeit zu haben, wenn man überzeugt ist, daß vermittelst des Geistes die Möglichkeit vorhanden war, die Fesseln der sinnlichen Natur abzuwerfen, als etwas äußerliches oder fremdes, oder aber sie als zum Ich gehörig, jedoch nicht mehr als Fesseln zu betrachten, sondern als Mittel, das, was ohnehin recht und gut ist, zu vollbringen. Ist jedoch diese Möglichkeit von dem handelnden Subjekte nicht beachtet und benutzt, so ist das Ohnmacht und Schwachheit des Geistes, welche sich früher oder später selber rächt, so daß der Mensch sich das Böse, als Nachgiebigkeit gegen den sinnlichen Trieb und Zwang, selbst zurechnet, sobald in irgend einem Moment der Geist wieder die nöthige Kraft gewinnt, was nicht auszubleiben pflegt, so gewiß nicht, als der Keim des Guten nie ganz erstirbt. Daß aber eine fremde Natur etwas wirke im Menschen, was an sich böse wäre, ist irrig, sondern es ist nur in so fern böse, als das Gute Pflicht war, die sich in der That nicht wirklich offenbarte.

Wenn uns, nach der hier unter dem Texte befindlichen Anmerkung, „das natürliche und nothwendige Widerstreben der Sinnlichkeit wider den Geist als selbstverschuldet in's Bewußtsein tritt," so erhellet eben daraus, daß das Widerstreben nicht nothwendig, sondern zufällig sei, weil ein geregelter und kräftiger Wille von diesem Widerstreben sich frei oder nur leicht davon berührt weiß. Und in der Selbstbeschuldigung widerstrebt allemal der Geist der Sinnlichkeit, sonst bliebe die sündliche Billigung der bösen That mit dem fortgesetzten Reize der Sinnlichkeit und bei dem Mangel an Kraft des Geistes. Wie das Sichselbstbeschuldigen zum Guten antreibe, ist leicht einzusehen, weil das Geist und geistige, sittliche Kraft voraussetzt und bewähret. Was der Verf. am Schlusse dieser Anmerkung für wünschenswerth hält, daß es Gott gethan haben möchte, das hat dieser wirklich gethan: „Gott hat dem Geiste des Menschen ein hinreichendes Maaß von Kraft ertheilt, um die ihm eingepflanzten sittlichen Forderungen (was wären diese sonst?) in concreten Fällen zu realisiren, um die Sinnlichkeit in ebenmäßigem, ungehemmtem Fortschritt der Entwickelung sich zu unterwerfen und zum Organ anzueignen." Man muß nur diesen Gnadenakt Gottes der Welt nicht verhehlen, sondern auf den Dächern predigen, wie es der Herr gethan, der uns zur Heiligung berufen hat, weil wir deren fähig sind.

(Seite 152.) Obgleich der menschliche Geist von der sinnlichen Natur qualitativ verschieden ist, in sofern ihm ein tale zukommt, welches die sinnliche Natur nicht hat, nämlich das Vermögen, sich frei von Eindrücken der sinnlichen Natur zu bestimmen, so ist doch damit zugleich angedeutet, daß der menschliche Geist sich von der sinnlichen

Natur durch ein Mehr, ein vermehrtes quantum der Realität, also quantitativ unterscheidet.

(Seite 154.) Die Schwierigkeiten, welche der Verf. hier findet, heben sich durch die einfache Bemerkung, daß die Sinnlichkeit vor dem Erwachen des Geistes im Kinde, wäre ihre Macht auch noch so groß, in sittlicher Hinsicht völlig bedeutungslos ist. Mit dem der Sinnlichkeit entgegengesetzten Wachsthum des Geistes nimmt auch erst die Bedeutung der Sinnlichkeit zu, so daß sich wohl denken läßt, daß beide gleichen Schritt und sich im Gleichgewicht halten, oder eventualiter eins dem andern voraneilt.

(Seite 155.) Die Voraussetzung muß der Verf. wohl gelten lassen, daß „die Erfahrung uns einen Grundtypus zeige, in welchem eine ungezügelte Gewalt der sinnlichen Natur in jeder Sünde sich offenbart, daß somit die Sünde, wenn auch nicht ihren Ursprung, doch ihr wesentliches Objekt in dem Sinnlichen habe, als eine übermäßige Hinneigung des Menschen zu demselben". Ref. bemerkt: Diese Voraussetzung ist richtig. In sämmtlichen Erscheinungen der Sünde zeigt sich „das noch ungebändigte Thier wirksam, eine dunkle Naturgewalt", das Unmenschliche, wodurch schon der Sprachgebrauch darauf hinweiset. „Wie es nun komme, daß die Sünde auf den höchsten Stufen geistiger Bildung nicht minder vorhanden ist, als auf der niedrigsten," wird sogleich klar, wenn man sich überzeugen will, daß die vom Verf. erwähnten „höchsten Stufen geistiger Bildung" nicht verschieden sind von den niedrigsten, wenn diejenigen, welche „auf den höchsten Stufen geistiger Bildung" stehen, alles andere im Geiste mögen gebildet haben, nur das Vermögen nicht, Gutes zu lieben und zu thun, also den heiligen Geist nicht haben. „Auf den höchsten Stufen geistiger Bildung," auf welchen sich der Geist auf Kosten des heiligen Geistes, oder ohne denselben, gebildet hat, ist keine Moralität zu suchen. Es kann jemand der gelehrteste Sprachforscher oder Geschichtschreiber, Theologe, oder Feldherrn- oder Herrschergenie sein, was ohne Geistesbildung nicht möglich ist, oder Dichter, oder Künstler in ausgezeichnetem Grade, und dabei höchst unmoralisch, weil jene Auszeichnung keine moralische Bildung als durchaus nothwendig voraussetzt. Es hat auch ja der Herr seine Jünger nicht von den höchsten Stufen geistiger Bildung (im Sinne des Verfs.), Pharisäern, Schriftgelehrten u. s. w., sondern gerade von den niedrigeren zu sich gerufen, hat in Menschen von minderer Kultur sittliche Kraft gesucht und gefunden, guten Boden für seine Saat. Wenn der Verf. nun „auf den höchsten Stufen geistiger Bildung" die niedrigste moralische Bildung findet, ist es dann wohl rathsam, jene Stufen „die der höchsten geistigen Bildung" zu nennen? Es kann nur verwirren, da von „den höchsten Stufen geistiger Bildung" zu reden, wo in Wahrheit die größte Gemeinheit und Versunkenheit angetroffen wird. Die Verwirrung hat aber ihren Grund darin, daß von dem Verf. diejenige „geistige Bildung" angenommen worden ist, welcher die Sittlichkeit gleichgültig ist, weßhalb sie sich denn

auch zum Mittel eignet, sinnliche Triebe zu befriedigen, z. B. dem Mammon zu huldigen, wozu doch immer eine Intelligenz, eine Klugheit dieser Welt gehört. Daraus ist denn zu ersehen, daß die geistige Bildung keinen Anlaß zum Bösen giebt, wohl aber die Sinnlichkeit, welcher sich die hier in Rede stehende geistige Bildung als Mittel zum Zweck darbietet, ohne selbst das Objekt zu begehren, was der Sinnlichkeit allein, als ihr Werk des Fleisches, verbleibt. Wir sollen aber und können auch „durch den Geist des Fleisches Geschäfte tödten".

Dieser Geist ist denn nun freilich ein ganz anderer, und dessen Bildung eine ganz andere, eine andere geistige Bildung, als sie der Verf. im Sinne gehabt hat. Der Geist, der hier gebildet ist, ist der, welcher der Sinnlichkeit und ihren Begierden widerstrebt, der um so gebildeter ist, je mehr er das vermag. Mit geistiger Bildung dieser Art verträgt sich die Sünde nicht, sie ist da nicht zu finden, am wenigsten auf ihren höchsten Stufen. Die höchsten Stufen geistiger Bildung sind diejenigen, auf welchen die höchsten Güter, Schätze des Himmels, gesucht und gefunden werden, Wahrheit, Weisheit, Religiosität und Sittlichkeit.

Wenn nun „auf den höchsten Bildungsstufen sehr oft die tiefste sittliche Entartung und Zerstörung anzutreffen ist, so können wir zwar nicht leugnen, daß mit dieser Sinnesart eine ausgezeichnete Macht des Willens über die Sinnlichkeit gepaart zu sein scheint", dem Verf. so erscheint, aber leugnen müssen wir, nach dem Obigen, daß diese Macht des Willens wirklich vorhanden ist, wenn wir nicht wollen in einen Widerspruch verfallen, der also lauten würde: einer, der am höchsten geistig gebildet, d. h. geistlich gesinnet ist, ist zugleich der welcher am wenigsten geistig gebildet und geistlich gesinnet ist.

(Seite 156.) Ist es dem Verf. Ernst mit seiner Behauptung, daß „Ehrgeiz, Herrschsucht mit der Sinnlichkeit nichts zu thun haben", so verkennt er ganz und gar, daß die Sinnlichkeit des Menschen, welche allerdings eine andere ist, als die des Thieres, wohl im Stande ist, sich mit den niedern Vermögen der Seele und Kräften des Geistes, wie z. B. mit der Einbildungskraft und Phantasie, mit Verstand und Klugheit, List und Verschmitztheit zu verbinden, und daß aus solchen Verbindungen die genannten, den Menschen zwar nicht ausschließlich, — da Zeichen und Spuren davon auch bei Thieren gefunden werden mögen — aber doch vorzüglich eigenen Fehler zu erzeugen. Wenn „Ehrgeiz und Herrschsucht mit der Sinnlichkeit nichts zu thun haben" sollen, womit haben sie denn zu thun? etwa mit dem Uebersinnlichen? mit dem Glauben, mit der Liebe, mit der Hoffnung auf das, was droben ist? Haben sie es nicht ganz und gar nur zu thun mit dem, was von der Welt ist, wie Ehre, Macht und Ruhm? Haben Ehrgeiz und Herrschsucht nicht ihre Anfänge da, wo sich einer mit seinem leiblichen Schmucke brüstet, wie ein Pfau? und wenn sie weiter gehn, so versteigen sie sich doch nicht höher, sondern bleiben in der Region

der Sinnlichkeit. In dem Ehrgeize und in der Herrschsucht ist die rohe, sinnliche Natur, die sich selbst zu erhalten und zu erweitern strebt, und um sich greift und an sich reißt und verschlingt, gar nicht zu verkennen. Eben in „den Gewaltmenschen" ist die Sinnlichkeit vorherrschend, und in den Liebesmenschen, die der Gewalt weichen oder ihr nur mit der Liebe und mit der Wahrheit begegnen, die ihr Leben hingeben, da ist die Sinnlichkeit, selbst die Lebenslust zurückgedrängt, sonst behielten sie ihr Leben und hätten das ewige Leben nimmermehr. Offenbar ist in den von dem Verf. bezeichneten Individuen ein Uebergewicht der Sinnlichkeit über den Geist. Zu welcher Bedeutungslosigkeit in sittlicher Hinsicht die von dem Verf. erwähnten, selbst bei unsittlichen Menschen zu bemerkenden, „an und für sich höchst bewundernswürdigen Eigenschaften" herabsinken, ist klar, wenn man erwägt: Ihr „scharfer Verstand" ist doch nicht scharf genug, Gutes von Böse m zu unterscheiden, ihre „klare Besonnenheit" sieht doch die Wahrheit nicht vor dem Irrthum ihrer Lüste, ihre „unerschütterliche Festigkeit" ist Trotz und die Halsstarrigkeit ungezogener Knaben, und ihre „seltene Energie des Geistes" ist gerade Geistesschwachheit und Verblendung, welche die Propheten steiniget. Nur fehlerhafte Regungen im menschlichen Herzen sind „im Dienste des beharrlichen Strebens, um jeden Preis dem eigenen Ich Geltung zu verschaffen", d. h. der Sinnlichkeit, welche sich im Menschen zur Selbstsucht gestaltet vermittelst des Selbstbewußtseins, aber bei verdunkeltem oder abgeschwächtem sittlichem Bewußtsein. So ist denn auch hier „ein Uebergewicht der Sinnlichkeit über den Geist", was der Verf. zu bezweifeln scheint. Daher ist es hier nicht an seinem Orte zu fragen, wie der Verf. thut, „ob wir sollen dem sittlichen Abscheu vor solcher Gesinnung entsagen," wir gehen vielmehr darauf aus, in unserm Urtheil jeder nichtswürdigen Gesinnung allen Geist abzusprechen, und sie in ihrer Blöße und Gemeinheit vor aller Welt darzustellen, damit ja Niemand Verlangen nach solcher Kraft und Hoheit trage, die nichts weiter ist, als Schwachheit und Schande, und die mit dem rechten Namen genannt werden muß, damit ihr keine Spur von Ehre bleibe.

Um noch auf die Anmerkung des Verfs. unter dem Texte zu verweisen, wird kein Denker am Ende seiner Forschungen zu einem andern Resultate gelangen, als daß das Gute, wie das Wahre, allein Realität habe, und Kraft und Vermögen andeute, daß das Böse aber Nichts sei, als Mangel, Ohnmacht, „Trägheit der sittlichen Natur." Daher vereinigen sich in diesem Resultate mit dem Apostel Paulus, welcher fordert: „Seid nicht träge, was ihr thun sollt, seid brünstig im Geist!" Spinoza, Göthe, Fichte und viele andere.

(Seite 158.) Auch der Hochmuth entspringt aus der Sinnlichkeit, was der Verf. bestreitet, welcher sie lieber aus dem Geiste, „nicht als dessen defectus, sondern excessus", entspringen läßt. Allein der Geist, der so weit excedirt, daß er, anstatt zur Selbstverleugnung, zur „Selbsterhebung", d. h. zur Selbstsucht führt, ist ein der

Sinnlichkeit doch zu verwandter Geist, als daß ihm die Ehre, noch Geist zu sein, gebührte. So ist denn die vom Verf. erwähnte „falsche Selbsterhebung“ nichts anderes, als ein Herabsinken des Menschen von der Zinne des Tempels der Sittlichkeit. Die Sünde ist immer „defectus des Geistes,“ nicht „excessus“, denn der Geist, der bestimmt ist, die Sinnlichkeit zu beherrschen, läßt sich nicht zum Mißbrauch oder zum Exceß bewegen, der Sinnlichkeit zu dienen. Also bleibt auch die Betrachtung nicht „bei den rohesten, handgreiflichsten Gestalten der Sünde stehen“, sondern man nehme die feinsten Gestalten derselben, so ist dennoch ihr grobsinnlicher Grund nachzuweisen. Hochmuth ist Eitelkeit und Sinnlichkeit, Fleischeslust und Weltlust, in welcher sich immer Geistlosigkeit zur Schau trägt, oder eine durch den Geist ungezügelte Sinnlichkeit. In der Sünde, als ungezügelter Sinnlichkeit, ist keine „zwiefache“, sondern eine einfache „Richtung“. „Uebermacht des sinnlichen Triebes ist keine Entartung“ desselben, denn eine sittliche Artung hat er nicht, kann er nicht haben, ist auch nicht nöthig, da der Geist diese Tendenz hat, der allein der Sinnlichkeit ihre sittliche Art vorschreibt, d. h. entweder ihr wehrt, oder ihr nachgiebt, im letztern Falle aber eben so sehr sie beherrscht, wie im erstern.

(Seite 159.) Es ist ganz undenkbar und ein Widerspruch, „die Sünde in die Aeußerlichkeit zu verlegen, z. B. in die Sinnlichkeit, da diese an sich unschuldig ist, und nur dadurch in ihren Ausbrüchen zur Sünde wird, daß der Geist sie nicht beherrscht, da ihm diese Herrschaft möglich ist. Daraus ist klar, daß die Sünde weder „in die Aeußerlichkeit“ noch in die Innerlichkeit verlegt werden kann, daß also die Sünde nirgends einen Ort, nirgends Grund und Boden hat, weil sie nichts ist, ihr Wesen ein nichtiges ist, da sie keine Realität hat und dadurch ihre hohe Bedeutung erhält. Mangel an Sittlichkeit verunreiniget den Menschen am meisten, blos sinnliches Treiben würdiget ihn herab, der Mangel zeigt sich im Innern, sinnliches Wesen im Aeußern, unter Voraussetzung des vorerwähnten Mangels.

(Seite 160.) Wenn der Verf. hier meint, nach der Sinnlichkeits-Theorie „sind wir nicht böse, sondern wir leiden nur das Böse“, so ist das ganz richtig, denn „das Böse ist ein Thun der Natur, dem ein Leiden der Vernunft entspricht“. „Fleischlich gesinnt sein ist ein Leiden, ja das größte, der Tod,“ das Aufhören alles Lebens im Geiste. Im Bösen ist keine Aeußerung von Geisteskraft, das allein ist die Schuld, von welcher die Sinnlichkeit völlig freizusprechen ist. Der Geist ist im Stande, sich seine Schwachheit vorzurücken als des Menschen Schuld, wodurch sich denn der Sünder „selbst aufbürdet, was er verbrochen hat“, und sein eigner Ankläger wird.

(Seite 161.) Wenn der Böse „gott- und naturwidrige Gedanken“ hat, so verleitet ihn eben seine Sinnlichkeit dazu, dessen beschuldiget ihn sein Gewissen. Indem der Verf. „das Princip der Sünde in der Losreißung von Gott findet“, so findet er es eben in der Sinnlichkeit bei vorausgesetzter Geistesschwachheit, denn nur der Geist und

seine Kraft kann mit Gott verbinden, Sinnlichkeit von ihm „losreißen", daher die Thiere von Gott nichts wissen.

So findet sich denn die Sünde immer „in der Uebermacht der Sinnlichkeit über den Geist", und die Tugend nur in der Stärke des Geistes und in dessen Uebermacht über die Sinnlichkeit. Seite 161 fährt der Verf. fort: „Ist das Böse nichts Anderes, als das Widerstreben der Sinnlichkeit gegen den Geist, warum tadeln wir dann noch die mönchische Ascetik, die darauf ausgeht, die sinnliche Natur zu schwächen und ihre Triebe und Bedürfnisse zu unterdrücken?" Auf diese Frage erwidert Ref.: Das Böse ist allerdings etwas Anderes, als „das Widerstreben der Sinnlichkeit gegen den Geist", denn es muß zugleich ein Nichtwiderstreben des Geistes gegen die Sinnlichkeit Statt finden, dann erst zeigt sich das Böse, und darin besteht es, sein Wesen ist nichtig. Die mönchische Ascetik nun tadeln wir deshalb, weil sie sich über das Wesen und den Grund der Sünde täuscht, und deshalb ganz verkehrt, nicht zweckmäßig, nicht naturgemäß, nicht nach dem Willen Gottes verfährt. So ist es gegen Gottes Willen, die Gelegenheiten zur Uebung in der Ueberwindung der sinnlichen Natur und in der Unterdrückung ihrer Triebe und Bedürfnisse absichtlich und gewaltsam herbeizuführen und zu mehren, und zu diesem Behufe jene außerordentlichen, unnatürlichen Veranstaltungen zu treffen. Es giebt ja ohnehin Anfechtungen des Fleisches und damit im Leben Anlässe genug, „das Fleisch zu kreuzigen sammt den Lüsten und Begierden." Das ist die Aufgabe für jedes Menschenleben. Uebrigens ist vernünftiger Weise, und darauf ist hier hauptsächlich zu achten, unser „Ziel nicht Schwächung oder gar Unterdrückung der Sinnlichkeit", sondern das ist das Ziel, die Sinnlichkeit und ihre Triebe und Bedürfnisse unschädlich, ja nützlich, also immer dem Geiste unterthänig zu machen, also nicht die Sinnlichkeit zu schwächen überhaupt, vielmehr ihr Raum zur Entwickelung zu gewähren, denn auch in ihr ist Leben und Thätigkeit, und sie nur im Verhältnisse zum Geiste, zu mäßigen und deshalb diesen, den Geist, zu stärken. Daher und aus diesem Grunde hat die mönchische Ascetik sowohl ein verkehrtes Ziel als auch eine verkehrte Methode, weil es ihr an Erkenntniß der Wahrheit fehlt, daß einem stärkeren Geiste eine noch so gewaltige Sinnlichkeit keinen Abbruch thut. Außerdem ist die Sinnlichkeit der Art, daß sie sich zwar zähmen, zügeln, leiten, ordnen, aber nicht sich schwächen, oder gar unterdrücken und vernichten läßt. Ihre Vernichtung wäre zugleich der Untergang dieser Welt, zu deren Wesen die Sinnlichkeit gehört. Unser Ziel ist nicht die Welt zu vernichten, oder in der Welt sich aus ihr zu flüchten, sondern in der Welt zu leben und sie zu überwinden. Was in uns nun die Welt überwindet, das lernen wir aus der mönchischen Ascetik am allerwenigsten, darum weil sie nicht dem Glauben, d. h. dem Geiste, allein die volle Kraft zutrauet, sondern zu jämmerlichen Hülfsmitteln ihre Zuflucht nimmt, welche,

könnten wir eben so, wie in den Büchern der Geschichte, in den Herzen der Mönche lesen, uns lehren würden, daß sie auch nicht in einem einzigen Falle ihren Zweck erreicht haben, und wäre die Scheinheiligkeit noch so groß gewesen.

(Seite 162.) Es wird dem Verf. nicht zugegeben, wie schon aus den bisherigen Aeußerungen des Ref. zu ersehen war, daß „die kräftigste und vollständigste Wirksamkeit zur Aufhebung der Sünde auf beide Seiten zugleich gehen müsse, den Geist zu stärken und die Sinnlichkeit zu schwächen". Und eben so wenig ist es „wesentlich gleichgültig, ob man sich mehr bestrebt, den Geist zu stärken, oder die Sinnlichkeit zu schwächen", wie der Verf. anführt. Denn die Forderung, „die Sinnlichkeit zu schwächen", ist völlig überflüssig, wenn man der Forderung genügt, „den Geist zu stärken", und hat außerdem ohne Kräftigung des Geistes gar keinen Sinn, weil den Geist zu stärken, das einzige Mittel ist, die Sinnlichkeit zu schwächen, oder vielmehr sie zu beherrschen. Folglich bleibt nur Eins übrig, das Bestreben, den Geist zu stärken, welches nothwendig zur Folge hat, daß die Sinnlichkeit sich dem Geiste gehorsam zeigt. Wenn aber der Verf. weiterhin von denjenigen, welche bei ihrem „Streben nach Heiligung", den Feind in der Sinnlichkeit sehen, sagt, daß sie „den Feind in den Außenwerken suchen", so hat er Recht. Das ist eben der Fehler, den die Mönche begangen haben, oder wohl noch begehen. Die Sünde hat ihren Grund nicht allein in der Sinnlichkeit, sondern in dem gleichzeitigen Mangel an geistiger Kraft und Stärke. Deshalb muß der Mensch auf den Grund seines Herzens sehen, ob da eine hinlänglich ergiebige Ader zu allem Guten fließt, „das Wasser des Lebens." Wenn das ist, so ist er „wie ein Baum am Wasser gepflanzet und am Bach gewurzelt". Und umgekehrt, wenn diese Ader fehlt, so ist die Sünde nicht zu meiden, weil ihr der Geist allein wehret.

Wie ist es dem Verf. nur möglich, „die sinnliche Lust und Weltliebe von den gefährlichen Mächten des Dünkels, des Hochmuthes, engherziger Sinnesart" getrennt zu denken? Dünkel, Hochmuth und die bezeichnete Sinnesart athmen ja gar nichts anderes, als sinnliche Lust und Weltliebe, leben nur davon, haben mit etwas Edlerem, als sinnliche Lust und Weltliebe, gar nichts zu thun, wie denn überhaupt, was einmal nicht sittlich und edel ist, auch fleischlich und gemein ist, es heiße, wie es wolle. Wie sollte denn jemand sinnliche Lust und Weltliebe bekämpfen und unterdrücken, ohne den Dünkel, den Hochmuth und eine engherzige Sinnesart mit zu bekämpfen? Der Verf. muß durchaus von der sinnlichen Lust und Weltliebe eine Vorstellung haben, welche von der des Ref. völlig verschieden ist. Und wie einer kann sinnliche Lust und Weltliebe unterdrücken, und Dünkel, Hochmuth, engherzige Sinnesart bestehen lassen, und sich dann doch Siege beimessen (Seite 163), ist ganz unbegreiflich. Siege dieser Art sollen, nach dem Verf., „den innern Feind verstärken." Es sind aber keine Siege, sondern Niederlagen, wo Dünkel, Hochmuth, engherziger Sinn walten,

wo sinnliche Lust und Weltliebe die Oberhand behalten, da muß die Macht des Feindes sich verstärken. Weiter hat Ref. gar keine Vorstellung von „geistlichem Stolze und Selbstgerechtigkeit", welche der Verf. erwähnt. Denn wenn einer sinnliche Lust und Weltliebe bekämpft und unterdrückt, und dafür nach jeder Tugend und nach jedem Lobe strebt, denn das thut der, der sinnliche Lust und Weltliebe bekämpft, wie sollte der zu dem Tadelnswerthen kommen, wie zum „Stolze, wäre es auch geistlicher, oder Selbstgerechtigkeit"? Oder umgekehrt, wo sich noch „geistlicher Stolz und Selbstgerechtigkeit" nähren, da kann von „Siegen über sinnliche Lust und Weltliebe" nicht die Rede sein.

(Seite 163.) „Die Auffassung der Sünde als Uebermacht der Sinnlichkeit über den Geist," ist keine „einseitige", wie sie der Verf. nennt, wenn auf der andern Seite in der Sünde Ohnmacht des Geistes zugleich mit jener Uebermacht als deren Grund angenommen wird, was der Ref. fordert.

(Seite 165.) „Es leuchtet also keineswegs ein," wie der Verf. behauptet, „daß eine Theorie des Bösen, die zur Ableitung dieses Begriffes nichts weiter hat, als den Gegensatz von Vernunft und Sinnlichkeit, Geist und Natur, den Charakter einer gewissen Oberflächlichkeit nicht überwinden kann," denn diese Ueberwindung hat Statt gefunden, wenn man dargethan hat, das Wesen der Sünde in seiner tiefsten Tiefe sei erforscht, als Schwachheit der Vernunft und des Geistes, gegenüber den Wirkungen der Sinnlichkeit, wie sie auf dem sittlichen Gebiete zur Erscheinung kommen.

Derjenige Geist, welcher, wie der Verf. hier erwähnt, „den sinnlichen Begierden willig dient," ist nicht der Geist, welcher der Sinnlichkeit gegenübersteht, denn dieser läßt sich seiner Natur und Einrichtung nach nicht zum Dienste der Sinnlichkeit herabwürdigen, da er nur das Vermögen ist, die Sinnlichkeit zu beherrschen, und nicht auch zugleich das Vermögen zum Gegentheil sein, sondern sich nur zu schwach beweisen kann. Diese Schwachheit gegenüber der überwiegenden Macht der Sinnlichkeit reicht völlig hin, das Böse hervorzubringen. Der Ausdruck für diese Negation ist der „Abfall von Gott", dessen sich der Verf. bedient und irrthümlich meint, eine Realität, obgleich eine verkehrte, damit angedeutet zu haben, welche im Geiste ihren Ursprung und Wohnsitz habe. Weiter bemerkt Ref. zu den Worten des Verfs.: „Wer die eigentliche Quelle der Sünde in eine Unempfänglichkeit der Sinnlichkeit für die bestimmende Kraft des Geistes setzt," der hat eine ganz falsche Vorstellung von dem Wesen der Sinnlichkeit, welches eben darin besteht, sich nur nach dem Naturgesetze, nicht nach dem Gesetze des Geistes zu richten. Die erwähnte Unempfänglichkeit, als Quelle der Sünde, liegt auf der Seite des Geistes, und ist dessen Schwachheit. Mangel an Empfänglichkeit des Geistes für dessen Gesetz, das ist das Wesen und der Grund der Sünde, beides nichtig, ein Nichts, ein ohne Zweifel schlimmerer Ursprung alles sündigen Wesens, als der vom Verf.

behauptete, und daher die unübersehbare Masse des Jammers, aus der Geistesschwachheit oder Geistlosigkeit, auch wohl Gewissenlosigkeit genannt, was sich kein Mensch wird verbergen können.

(Seite 167.) Der hier von dem Verf. angeführte Ausspruch des Herrn: „Der Geist ist willig, das Fleisch ist schwach," scheint von ihm gemißdeutet zu sein, wenn er sagt, „hiernach hätte die Sünde ihren Grund nicht in dem Uebergewicht, sondern in der Schwäche der sinnlichen Natur." Denn es ist zu bedenken: was heißt das, „der Geist ist willig?" doch wohl, er ist stark, fähig, dem Guten nachzukommen. Hierin nun ist die sinnliche Natur schwach, sie ist dessen unfähig. „Das Fleisch ist kein nütze, der Geist ist es, der da lebendig macht." Es ist also hier vom Bösen gar nicht die Rede, sondern vom Guten, von der Stärke und Schwachheit dazu. Hätte Christus an die Sünde gedacht, so würde er gesagt haben: das Fleisch ist willig, aber der Geist ist schwach.

(Seite 168.) Wenn der Verf. in der von ihm angeführten Bibelstelle Jac. 1, 14. 15 unter ἐπιθυμία etwas anderes verstehen wollte, als „die auf sinnlichen Genuß gerichtete Begierde", so hätte er sich erklären müssen, ob die Begierde auf einen höhern, als sinnlichen Genuß gerichtet zu nehmen sei, also etwa einen geistartigen, wenn nicht geradezu geistigen, und dennoch eine Begierde, die in Versuchung und zur Sünde führt. Da diese Erklärung fehlt, so bleiben wir bei der Annahme, daß die Begierde auf weiter nichts geht, als auf sinnlichen Genuß. So wäre denn auch aus der heiligen Schrift, was der Verf. bestreitet, die Ableitung der Sünde aus der Sinnlichkeit erwiesen. Der Verf. selbst muß zugeben, daß der Ap. Paulus diese Theorie zu begünstigen scheine.

(Seite 169.) Findet es denn der Verf. nicht der Vorstellung von der Heiligkeit Gottes widersprechend, im Menschen „ein Gott widerstrebendes, Sünden erzeugendes Princip" anzunehmen? Der Urheber eines solchen Princips oder Schöpfer desselben könnte doch kein anderer sein, als Gott, wenn man nicht will einen zweiten Schöpfer annehmen, der unabhängig von Gott wäre. So wäre denn Gott selbst Urheber des „Gott widerstrebenden, Sünden erzeugenden Princips". Auch ist der Ap. Paulus weit entfernt von solcher Ansicht. Röm. 8, 7 und Gal. 5, 16 enthält keine Spur von einem Princip des Bösen. Vielmehr ist das Böse hier negativ bestimmt und der Geist als Schutz dagegen angegeben. Der Verf. ist, wie er andeutet, in Uebereinstimmung mit dem Ap. Paulus, nicht geneigt, „den Ursprung der Sünde in die äußere Sphäre der Sinnlichkeit zu verlegen, mithin Herz und Willen davon freizusprechen." Aber was hat er damit gewonnen, wenn er den Ursprung der Sünde in die innere Sphäre, in Herz und Willen verlegt? So hat er ein sündliches Herz und einen sündlichen Willen, was beides einmal nicht im Stande wäre, den höheren, geistigen, himmlischen Gütern, dem Guten nachzustreben, wohl aber auf der andern Seite, sich von den Dingen und den Lüsten dieser Welt, d. h.

von der Sinnlichkeit berücken zu lassen, also ein sinnliches Herz und einen sinnlichen Willen, fleischlichen Sinn. Also ist doch die Sinnlichkeit, wenn der Geist, oder Herz und Wille ihr nicht widersteht, oder zum Gegentheil treibt, der Grund der Sünde. Gott aber hat dem Menschen mit seinem Geiste, Herzen und Willen ein das Gute erzeugendes Princip anerschaffen, womit wir immer mehr das Zeugniß gewinnen, daß wir Gottes Kinder sind.

(Seite 170.) Wenn der Ap. Paulus fordert, „daß man Leib und Glieder dem Dienste Gottes weihe," und wenn er den gegenwärtigen Leib für einen Tempel des heiligen Geistes erklärt, so ist das in Uebereinstimmung mit der vom Verf. bestrittenen Ansicht. Denn der Leib und seine Glieder sind wegen ihrer Sinnlichkeit nicht etwa etwas sündliches an sich; die Sinnlichkeit an sich, als Gottes Werk, ist unschuldig, sie wird nur sündlich durch den passiven Geist, wo er aktiv sein könnte. Thut der Geist seine Schuldigkeit, so kann der Leib die Geschäfte des Geistes vollbringen, und wenn er das thut, so ist „er im Dienste Gottes und ein Tempel des heiligen Geistes", freilich immer nur uneigentlich, da es eigentlich der Geist ist, oder das Herz, was hier den Willen Gottes thut, daher Gott auch nur „das Herz ansieht". Wenn es nun der Verf. selbst für aller Erfahrung und überhaupt widersprechend erklärt, „dem Leibe oder der Sinnlichkeit ein Vermögen zuschreiben zu wollen, sich aus sich selbst irgend einem Dienste, es sei Gottes oder der Sünde zu weihen," da sie blos als blinder Trieb wirket, so ist das eben das, was in der Sünde zur Erscheinung kommt, ein Zwang, eine Knechtschaft. Ihren Ursprung nimmt jedoch die Sünde zugleich „in einer über die Leiblichkeit und Sinnlichkeit erhabenen Sphäre", nämlich in der Leblosigkeit und Unwirksamkeit, oder Kraftlosigkeit des Geistes, und das ist das Wesen der Sünde, aller Realität ermangelnd, nichtig. Indem aber der Verf. die Sünde als reale Macht und dessenungeachtet als das Allerunwürdigste und Niedrigste aus „einer über Leiblichkeit und Sinnlichkeit erhabenen Sphäre des menschlichen Lebens" ableitet, so verwickelt er sich eben in Widersprüche. Denn wie kann aus dem Erhabeneren das Niedrige, das Reich des Bösen entspringen?

Weiterhin behauptet der Verf.: „Wo einmal die hier bestrittene Ansicht Wurzel gefaßt hat, da wendet sich Seite 171 „das Interesse von der Frage um die Erhaltung und verklärende Wiederherstellung der Leiblichkeit ab." Wir möchten in Bezug hierauf den Verf. fragen, ob er; wenn er die Sünde auf reale Weise nicht in der Leiblichkeit, sondern in der Geistigkeit sucht und findet, noch Interesse an Erhaltung und Wiederherstellung seiner Geistigkeit behalte, oder ob er sich vielleicht mit bloßer Leiblichkeit in jenem Leben begnügen wolle. Will er das nicht, sondern ist ihm allerdings an einer höhern, als leiblichen Existenz gelegen, so könnte ihn sein Interesse geneigt machen, die Sünde aus dieser höhern Sphäre in eine niedere zu verlegen, oder

sie als das Nichtige und Negative in der höheren bestehen zu lassen.

Wenn der Verf. meint, „es ließe sich die Ableitung des Bösen aus der Sinnlichkeit mit der vollkommenen Heiligkeit des Erlösers nicht in Uebereinstimmung bringen," so ist gegen die Beweisführung des Verfassers Folgendes zu bemerken: Der Verf. setzt voraus, „die Sinnlichkeit enthielte nicht blos einen Reiz für den Willen, sich gegen den Willen Gottes zu bestimmen." Schon hierin liegt Irrthum. Denn die Sinnlichkeit enthält nur sinnliche Reize, welche den Willen nur negativ bestimmen, d. h. ihn nicht für den Willen Gottes, der auf das Gute geht, aber nicht gegen ihn stimmen, denn die Stimmung gegen setzt dem Willen Gottes eine positive Macht entgegen, welche deshalb nicht angenommen werden darf, weil eine Macht, welche in Absicht auf den Willen Gottes, von welchem nur Gutes erwartet wird, positiv und real sein soll, dem Willen Gottes gleichartig, also gut, ihm angemessen gedacht werden muß. So ist ein Reiz als Anlaß, sich gegen den Willen Gottes zu bestimmen, weniger mit der Vorstellung von der Absolutheit Gottes zu vereinigen, als der Reiz, sich nicht für den Willen Gottes, der auf das Gute geht, zu bestimmen. Dieses ist klar, wenn man erwägt, daß das Produkt des Willens, welcher nicht-für den Willen Gottes, also negativ ist, keins ist, dasjenige Produkt aber, was aus dem Willen des Menschen gegen den Willen Gottes fließt, also positiv eins ist, d. h. Realität und Wesen hat und zwar außer Gott und deshalb neben Gott, oder Gott an Macht und Einfluß gleich zu setzen wäre, als unabhängig von ihm. Zu solchen Consequenzen führen die Aeußerungen des Verfs. Daher soll ferner „das sittliche Verderben mit Nothwendigkeit aus der sinnlichen Natur entspringen". Das ist jedoch nicht der Fall, da die von dem Verf. erwähnten „in der menschlichen Entwickelung gegebenen Verhältnisse" auf keine Weise dem Bösen günstiger sind, als dem Guten, was zur Ehre Gottes angenommen werden muß. Daß „sittliches Verderben aus der sinnlichen Natur mit Nothwendigkeit entspringen müßte", dieser Gedanke enthält für menschliches Denken einen Widerspruch, weil, was sittlich ist, zugleich mit Freiheit zusammengedacht werden muß.

(Seite 174.) Wir hören hier von dem Verf. Folgendes: „Wenn der Apostel von Christo, der die irdisch sinnliche Natur hatte, das Böse verneint, in den Dämonen dagegen, welche jener Natur nicht theilhaftig sind, das Böse anerkennt, so wird es dadurch schon höchst wahrscheinlich, daß nach seiner Ansicht das Böse zu der sinnlichen Natur des Menschen in keinem direkten Verhältnisse stehe." Allein, wenn man nicht mit dem Verf. die Ansicht hat, daß das Böse mit Nothwendigkeit aus der sinnlichen Natur entspringe, so braucht man Christo nur geistige Energie und Tüchtigkeit genug beizulegen, um ihn sich das Böse mit Gutem überwindend, den sinnlichen Reiz durch heilige Freude besiegend zu denken, und also das Böse von Christo

zu verneinen, wie der Apostel. Die Dämonen dagegen, die keine irdisch sinnliche Natur haben, aber auch keine geistige, dem heiligen Geiste verwandte, wie sie Menschen haben, keine sittliche, repräsentiren auf diese Weise das Nichtige, und das ist ein wesentliches Merkmal des Bösen.

„Fassen wir nun den Paulinischen Gebrauch des Wortes σὰρξ näher in's Auge, Gal. 5, 13—24, so will sich dieser, was freilich der Verf. leugnet, mit der Bedeutung Sinnlichkeit sehr wohl vertragen." Gerade die Liebe, welche der Ap. fordert, fließt nicht aus der Sinnlichkeit, wohl aber fließt aus ihr ἐπιθυμία σαρκὸς, die Begierde des Hasses und Neides. Ganz unbegreiflich frägt der Verf.: „Was haben diese und ähnliche Begierden mit der Sinnlichkeit zu thun?" Der Verf. denkt sich die Sinnlichkeit vielleicht zu beschränkt, nur als den Reiz zum Angenehmen, den wir durch die Sinne haben. Allein das Gegentheil muß ja auch dahin gerechnet werden, wie der Abscheu. Die genannten Begierden sind ja auch den Thieren nicht fremd, obgleich sie keine andere, als sinnliche Natur haben. Hier ist es recht deutlich nachzuweisen, daß die Erscheinungen der Sünde aus der Sinnlichkeit, als dem eigentlich Wirkenden fließen, als ἔργα τῆς σαρκὸς. Nur daß die Ausbrüche der Sinnlichkeit bei Thieren deshalb nicht sündlich sind, da ihnen die Möglichkeit der Beherrschung nicht gegeben ist, wie den Menschen. „Der Knecht aber, welcher seines Herrn Willen weiß, und hat sich nicht bereitet, dem ist es Sünde."

(Seite 181.) Hier führt der Verf. an, „σὰρξ wäre die der Gemeinschaft mit Gott beraubte, sich selbst überlassene menschliche Natur." Das ist aber eben, muß Ref. hier bemerken, des Menschen fleischliche, sinnliche Natur, welche mit Gott weiter nichts gemein hat, als die Pflanze, welche sich dem Lichte zuwendet und auf Regen wartet, und wenn Licht und Regen kommen, unbekümmert um andere Pflanzen den größtmöglichen Theil von beiden selbstsüchtig, d. h. selbsterhaltend, sich zueignet. Es ist hier aber keine Sünde, sondern nur im Menschen, wenn er sich auf gleiche Weise äußert, da er doch der Selbstverleugnung, d. h. der Liebe fähig ist, und doch nicht zeigt, daß er es ist, und das ist Sünde.

(Seite 184.) Nachdem sich nun der Verf. die größte Mühe gemacht, eine Menge Citate angeführt hat, schließt er seine Exkurse mit dem Resultate, „σὰρξ wäre das blos Menschliche in seiner Entblößung von der Beziehung auf Gott und im Gegensatze gegen diese Beziehung." Dieses aber läßt sich ja eben alles auf die sinnliche Natur des Menschen anwenden, welche in keiner andern Beziehung zu Gott steht, als alles Fleisch, wie das Heu, und alles Vergängliche dieser Welt, und im contradiktorischen Gegensatze gegen diese Beziehung. Wer das σὰρξ des Paulus für Sinnlichkeit nimmt, findet die Schwierigkeiten gar nicht, welche der Verf. sieht.

(Seite 185.) Wenn „dem Apostel das Fleischliche und das Menschliche in seinem Fürsichsein wesentlich identische Begriffe

sind," so ist auch das Fleischliche identisch mit dem Sinnlichen, denn diesem ist es eigenthümlich, vom Gottesbewußtsein verlassen, menschlich für sich, gottlos unsittlich zu sein.

(Seite 191.) Durch die vorhergehenden Erörterungen hat der Verf. keineswegs „dargethan, daß P. die Sünde nicht aus der Sinnlichkeit ableitet, daß insbesondere der ethische Gegensatz von πνεῦμα und σὰρξ bei ihm unmittelbar nichts zu thun hat mit dem Gegensatze von Geist und Sinnlichkeit."

Wenn der Verf. äußert, „es drücke sich in dem Begriffe σὰρξ bei P. die tiefe Erkenntniß aus, daß der eigentliche Ursprung der Sünde nicht im Verhältnisse der Creatur zu sich selbst, und zu irgend einer Differenz in ihrem eigenen Wesen, sondern nur in ihrem Verhältnisse zu Gott zu suchen sei", so ist dagegen zu bemerken, daß, wenn das Verhältniß des Menschen zu Gott soll ein bewußtes sein, dieses auch ein Verhältniß der Creatur zu sich selbst voraussetzt, entweder „ein fleischlich gesinnt sein, als Feindschaft wider Gott, oder ein geistlich gesinnt sein, als Gemeinschaft mit Gott", und also eine Herrschaft des Fleisches, d. h. der sinnlichen Natur, oder des Geistes, d. h. der geistigen, sittlichen Natur.

Der vom Verf. erwähnte „ursprüngliche Abfall in der geistigen Sphäre ist nichts anderes, als Trägheit oder Passivität, oder Schwachheit in der Sphäre, Seite 192, welche den denkenden und wollenden Geist nicht dazu kommen läßt, an Gott zu denken, und zu ihm hin zu wollen. Im Verhältnisse zu Gott kann nur die geistige oder sittliche Natur des Menschen stehen, und eben deshalb auch nicht stehen, d. h. nicht in Gemeinschaft mit Gott, was eben Sünde ist.

(Seite 193.)

Anhang.

Das Verhältniß der Ansicht Kant's vom Ursprunge des Bösen zur Sinnlichkeitstheorie.

Was der Verf. in diesem Anhange von den Behauptungen Kant's anführt, das wird jeder Leser der Hauptsache nach mit der Ansicht des Ref. in Uebereinstimmung finden. „Wer Böses thut," sagt Kant, „ordnet das Gesetz der praktischen Vernunft den Sinnentrieben unter," wohlverstanden fügt Ref. hinzu, ohne freie Wahl, welche hier völlig aufgegeben, unwirksam gelassen, so daß das Gesetz der praktischen Vernunft für den Augenblick der bösen That als vernichtet anzusehen ist, indem ihm gar kein Einfluß auf die That gestattet, wohl aber den Sinnentrieben aller Einfluß geblieben ist. „Die Freiheit soll, nach Kant's Ueberzeugung, das Vermögen sein, sich un-

abhängig von allen sinnlichen Triebfedern, ja im Widerstreit mit ihnen, rein durch die Vorstellung des Gesetzes der praktischen Vernunft zum Handeln zu bestimmen." Das ist auch die Ansicht des Ref.

(Seite 194.) „Kann demnach das Böse nicht in der Freiheit, überhaupt nicht in dem intelligibeln Sein des Menschen, seinen Grund haben, so bleibt nichts übrig, als das Böse aus der Sinnlichkeit abzuleiten," nur mit dem Zusatze des Ref., daß das Böse negativ aus der Freiheit, d. h. aus dem Nichtgebrauche oder richtiger aus temporärem Verluste derselben, welcher als möglich angenommen werden muß, um die Freiheit nicht mit der Nothwendigkeit zusammenfallen zu lassen, abzuleiten ist, und positiv aus der Sinnlichkeit, welche aber auf dem sittlichen Gebiete nichts ist, nichts vermag und nichts bewirkt, so daß auf beiden Seiten nichts übrig bleibt, und das ist die höchste Bedeutung des Bösen. Wenn nun der Verf. hier wieder von einem in dieser Theorie unvermeidlichen Gradunterschiede zwischen gut und böse spricht, so trifft dieser Vorwurf weder Kant noch Leibnitz, noch den Ref., welcher hier ausdrücklich behauptet, daß das Böse das kontradiktorische Gegentheil vom Guten ist, so daß beide nichts mit einander gemein haben, worin ein Gradunterschied Statt finden könnte. Wenn nun auf derjenigen Seite die Wahrheit im Urtheil über den Begriff des Guten und Bösen zu finden ist, auf welcher der bedeutendste Unterschied zwischen beiden nachgewiesen wird, so ist die Wahrheit in der Theorie des Referenten, da ein größerer Unterschied nirgends gedacht werden kann, als der des erwähnten Gegensatzes, womit auf der Seite des Guten Realität gesetzt, auf der Seite des Bösen dieselbe verneint wird. Wenn dagegen der Verf. beiden Begriffen Realität zuschreibt, so bleibt nur übrig, daß entweder eine Realität, die des Bösen, der andern, der Realität des Guten; gleich, oder eine, die des Guten, der andern, der Realität des Bösen überlegen sei, also einen Gradunterschied anzunehmen.

(Seite 195.) Hat Kant wirklich behauptet, daß er „einen Zustand, in welchem der Mensch die Forderungen des Sittengesetzes gern erfülle, als unvereinbar mit der Natur des Menschen finde", so hat er nicht bedacht, daß der Mensch nicht allein an einem ihm vorschwebenden sittlichen Ideal, sondern auch an dem Streben nach dessen Realisirung seine Freude haben kann. Hat ein Mensch jemals die Forderungen des Gesetzes erfüllt, so hat er es gern gethan, denn anders wäre die That den Forderungen des Gesetzes gar nicht angemessen. Hat jemand den Forderungen des Gesetzes zwar genügt, aber ungern, so liegt darin ein Widerspruch, denn die Erfüllung des Sittengesetzes hat als wesentliches Merkmal die Willigkeit. Indessen da diese Willigkeit unstreitig ihre Grade hat, und in ihrem höchsten Grade eine Lösung alles Zwiespaltes noch wohl nicht erreicht, d. h. die Sünde noch möglich ist, so bleibt nur die Vorstellung „einer unendlichen Approximation an das Ziel der sittlichen Vollkommenheit", wie sie Kant

annimmt. Diese Vorstellung ist also weder leer noch widersprechend. So lange jemand das Ziel sittlicher Vollkommenheit noch nicht erreicht hat — und wer hätte es erreicht, da es ein unendliches ist? — so lange ist er auf dem Wege einer unendlichen Approximation, was zum Wesen des Menschen zu gehören scheint.

Mit Kant übereinstimmend ist die Ableitung des Bösen als solchen aus der Sinnlichkeit zu verwerfen, weil diese an sich unschuldig, ihr Wirken jedoch dem Subjekte zuzurechnen ist, in so fern ihm Freiheit von sinnlichem Zwange möglich war und nicht wirklich geworden ist, woraus hervorgeht, daß der Ursprung des Bösen „in dem intelligibeln Sein" des Menschen als Negation zu suchen ist, oder in der Freiheit, als einem Vermögen, welches dem Gegensatze unterworfen ist. Also seinem Wesen und Grunde nach ist das Böse nichtig.

(Seite 198.) Wenn der Mensch „nicht immer thut, was er soll", so hat das offenbar seinen Grund in Schwäche und Unvermögen, in einem Nichtwollen, das ist eben die Schwäche oder das Unvermögen des Willens. Dieses Nichtwollen ist jedoch kein freies, wie der Verf. behauptet, denn das Nicht gehört nicht zum Wesen der Freiheit, wie es zu keinem Wesen irgend einer Art gehören kann, oder zu jedem Wesen als Gegensatz gehört, ausgenommen dem göttlichen. Behauptet Kant, daß „das Objekt des Bösen der sensibeln Welt angehöre", so kann auch die Quelle des Bösen nur negativ der intelligibeln Welt angehören, weil das Sensible nicht Gegenstand des Wollens der intelligibeln Welt sein kann.

(Seite 199.) Daß also von einem „Vernunftursprunge des Bösen" nur negativ die Rede sein könne, versteht sich von selbst, von einem Zeitursprunge indessen positiv, jedoch als eines bloßen Phänomens, oder als einer Erscheinung. Nach diesen Erörterungen wird uns nicht zugemuthet, wie der Verf. andeutet, „uns das schlechterdings Undenkbare denkbar zu machen, wie eine rein intelligible Wesenheit sich überhaupt die Maxime setzen könne, den sinnlichen Trieben und Neigungen, deren Objekte ja für sie durchaus keine Realität haben, ein Uebergewicht über ihr Gesetz, d. h. über sich selbst zu verleihen." Denn wenn sich die intelligible Welt eine Maxime setzt, so ist das eine ihr selbst und nicht den sinnlichen Trieben angemessene. Ist aber die That eine den sinnlichen Trieben angemessene, so hat sich die intelligible Welt nicht eine Maxime gesetzt.

(Seite 200.) Die Anmerkung des Verfs. unter dem Texte, nach welcher Kant „Freiheit und praktische Vernunft für identisch erklärt", stimmt mit der Ansicht des Ref. überein, daß Freiheit ein Vermögen ist, sich nur nach einer Seite hin, nach dem Guten hin, zu bestimmen, oder nach keiner.

(Seite 202.)

Drittes Kapitel.

Schleiermacher's Ansicht vom Ursprunge der Sünde.

(Seite 203.) Das Recht, welches Schleiermacher in Anspruch nimmt, bei der Sünde oder dem Bösen „der Vernunft ein Leiden", d. h., bemerkt Ref., eine Ruhe, Unthätigkeit, welcher es Hauptsache ist, daß sie sich gerade durch Nichts zu Nichts bestimmen läßt, und „der sinnlichen Natur ein Thun" zuzuschreiben, findet seine Begründung in der Selbstbeobachtung und Erfahrung. Von einem „die Vernunft bestimmenden Thun der sinnlichen Natur", wie es der Verf. hier andeutet, erwähnt Schleiermacher nichts. Eine Vernunft, welche sich durch ein Thun der sinnlichen Natur bestimmen ließe, wäre keine Vernunft. Und ein Thun der sinnlichen Natur, welches die Vernunft bestimmte, wäre kein Thun der sinnlichen Natur.

(Seite 206.) Wenn der Verf. in seinem Urtheile über Schleiermachers Ansicht vom Bösen frägt: „Wo wäre der Beweis geführt, daß aus der höhern Region oberhalb der sinnlichen Lebensthätigkeiten ein Widerstand gegen die bestimmende Kraft des Gottesbewußtseins nicht hervorbrechen könne," so scheint dieser Beweis deshalb überflüssig zu sein, weil ein solcher Widerstand innerhalb der höhern Region sich im Begriffe widersprechen würde. Und was die unmittelbar darauf folgende Bemerkung des Verfs. betrifft, so läßt es sich wohl denken, daß „sämmtlichen Funktionen der höhern Seelenkräfte die Einheit mit dem Gottesbewußtsein wesentlich ist, so daß sie sich ihm niemals zu entziehen vermögen, eben weil sie höhere Seelenkräfte sind". Sie heißen höhere Seelenkräfte wegen ihres innigen Zusammenhanges mit dem Gottesbewußtsein und seinen Wirkungen.

(Seite 210.) Wenn Schleiermacher, nach des Verfs. Behauptung, „sich auf der einen Seite auf demselben Boden mit der gewöhnlichen Sinnlichkeitstheorie befindet, wir ihn aber plötzlich auf einem ganz andern Standpunkte antreffen, da, wo jedes Fürsichseinwollen des Menschen ist," so ist das eben ein Beweis für das, was schon öfter von dem Ref. hervorgehoben ist, daß es eben der Sinnlichkeit, Natur und Welt, eigenthümlich ist, ohne Intelligenz, ohne Geist, ohne Gott zu sein, und daß „ein Streben aus so trüber Quelle, wäre es auch nach dem Urtheile der Welt das großartigste, Sünde ist", die immer unter der Gestalt der Selbstsucht, negativ als Ausschließung von Gott erscheint. Und daraus geht hervor, daß sich Schleiermacher immer auf demselben Standpunkte, d. h. consequent finden lasse.

(Seite 213.) Die hier befindliche Folgerung des Verfs. aus Schleiermacher's Prämissen, „daß die Sünde ein schlechterdings Unmögliches ist," ist richtig, wenn nämlich die Sünde Realität haben soll, aber die Sünde als Negation des Guten gedacht ist sie möglich.

(Seite 223.)

Viertes Kapitel.

Ableitung des Böſen aus den Gegenſätzen des individuellen Lebens.

Der Verf. eröffnet dieſes Kapitel im Sinne der angezeigten Theorie mit der Behauptung: „Jeder Blick auf die Natur überzeugt uns, daß nur aus Gegenſätzen alles Leben in ihr geboren wird.“ Ref. muß hier beifügen, daß *nicht* aus Gegenſätzen, als ſolchen, das Leben geboren wird, ſondern daraus, daß, wo ein Gegenſatz iſt, auch ein *Sein* iſt, alſo daß immer aus dem *Sein*, als dem Princip oder dem Primitiven, das Leben geboren wird, nicht aus dem *Nichtſein*, als ſeinem Gegenſatze. Es iſt ja eine allgemein zugeſtandene Annahme, daß das Abſolute Alles erzeugt, und doch iſt das Abſolute ohne allen Gegenſatz. Wenn nun das Abſolute auch das Leben erzeuget, und zwar das Leben in der Welt und Natur, ſo iſt dieſes erzeugte Leben in der Welt und Natur allerdings mit dem Gegenſatze, als ſeiner Schranke, behaftet, aber ſein *Weſen* und ſeinen Grund hat es im *Sein*. So ſcheint dieſe Theorie auch darin zu irren, wenn ſie ſagt: „Das Einfache iſt auch das Abſtrakte, Todte, u. ſ. w.“ Das Einfache iſt allerdings das Abſtrakte, aber nicht das Todte, zwar „das Unbeſtimmte“, als Idee, das blos Mögliche, aber nicht „das Inhaltleere“, ſondern das Inhaltsvolle, es iſt das *Weſen Gottes* und ſein Zuſammenhang mit der Welt und Natur. Das *Einfache* läßt ſich mit dem Gegenſatze nicht zuſammendenken. Das *Mannigfaltige* iſt ohne Gegenſatz nicht zu denken. Deſſen ungeachtet hat das Mannigfaltige ſein Weſen und ſeinen Grund im Abſoluten und Einfachen ohne allen Gegenſatz, welcher als *Negation* daſſelbe vom Einfachen unterſcheidet, *das Mannigfaltige jedoch in ſeiner Realität und ſo weit dieſe reichet, dem Einfachen identiſch macht*. Auf dieſe Weiſe iſt das Abſolute, Transcendente, Einfache zugleich immanent im Mannigfaltigen. *So iſt Gott in der Welt immanent und identiſch mit ihr, und dieſer Immanenz verdankt ſie ihren Grund und ihr Weſen, nicht dem Gegenſatze*, ob ſie gleich ohne denſelben nicht zu denken iſt, denn *jede Beſtimmung iſt eine Verneinung*, welche, wie ſich von ſelbſt verſteht, von Gott ausgeſchloſſen iſt. Das Leben hat keinen andern Gegenſatz als einen blos *verneinenden*. Es giebt überhaupt keinen andern *Gegenſatz*, als einen *verneinenden*. Das Abſolute iſt ohne allen Gegenſatz, d. h. ohne alle Verneinung. Was nicht verneint, ſondern bejaht, iſt alſo kein Gegenſatz. Unter Realitäten findet alſo kein Gegenſatz Statt, nur Gradunterſchiede. Entweder es iſt etwas *real*, oder *nicht*, ein *Sein*, oder ein *Mangel*, ein *beſtimmtes Sein*, oder gerade ein Mangel daran, d. h. ein Mangel des beſtimmten Seins. Solche Gegenſätze ſind Leben und Tod, Licht und Finſterniß, Wärme und Kälte. Das

Eine ist nichts anderes, als die Verneinung des Anderen. So ist es denn auch mit den Begriffen von gut und böse. Diese Gegensätze bilden die Mannigfaltigkeit in den Erscheinungen der Welt und Natur. Ohne diese Gegensätze würde die große Mannigfaltigkeit und wer weiß wie viel vom Reiche der Sinnlichkeit und Sittlichkeit für uns verschwinden. Hiernach sind „Licht und Finsterniß" nicht einander gleich zu stellen. Licht ist etwas Ursprüngliches, was seinen Ursprung im Wesen Gottes hat, wie jede Realität. Aber in der concreten Wirklichkeit und als Wesen dieser Welt und in seiner Erscheinung ist es mit dem Gegensatze behaftet, welcher aber blos verneinend ist, beschränkend, ein Mangel alles Lichts, das ist die Finsterniß, ein Nichts. Aber das Licht bewirkt nur mit seinem Gegensatze, in seiner Beschränkung, zusammen mit dem Schatten die Licht- und Farbenwelt. So ist die Welt mit dem Gegensatze behaftet, und das ist die Differenz zwischen Gott und der Welt, welche eben so weit reicht, als die Verneinung, oder Beschränkung, oder der an der Welt haftende Mangel, indem im Uebrigen, was von der Welt real ist, auch mit Gott identisch ist, oder in ihm aufgeht. Wie aber ein Gemälde nicht ohne Licht und Schatten ist, so ist die Welt nicht ohne ihre Mängel. So ist das Licht immer zusammen mit seinem Mangel, dem Schatten, das Leben zusammen mit seinem verneinenden Gegensatze, dem Tode, das Gute mit seinem Gegensatze im Bösen verneint. Jeder andere Gegensatz, der nicht verneinte, sondern bejahete, wäre keiner oder kein reiner.

Die Gegensätze, welche der Verf. hier in seinen Erörterungen erwähnt, scheinen keine reinen, d. h. keine blos verneinenden sein zu sollen. So scheinen ihm Licht und Finsterniß jedes für sich gleich werthlos, und für einander von gleichem Werthe zu sein, und auch die Finsterniß eine Macht oder Realität, obgleich eine dem Lichte entgegengesetzte, was gewiß irrig ist nach den obigen Auseinandersetzungen. Eben so irrig ist die angenommene Wirksamkeit entgegengesetzter Mächte in jeder Pflanze. Denn so weit sie Mächte oder Realitäten sind, können sie nicht einander entgegengesetzt sein, sondern müssen sich mit einander vereinigen lassen in ihren Merkmalen. Es wirkt in der Pflanze nur Eine Kraft, welche sich aber spaltet, wie die Sonne, in viele Strahlen, welche ungeachtet der Spaltung doch mit einander harmoniren.

(Seite 224.) „Will uns," wie der Verf. hier andeutet, „das sittliche Gefühl den Gegensatz des Guten und Bösen als absolut und unantastbar ankündigen," so ist dieser Gegensatz kein anderer, als ein verneinender, denn dieser ist der stärkste, bedeutendste, wie aus dem Obigen erhellt.

(Seite 225.) Wenn der Verf. hier nach jener Theorie „vollkommen sittliche Idealität und Schwachheit und Gebrechen" einander entgegensetzt als Gegensätze, so will er doch sicherlich diesen Gegensätzen beiden Realität auf keine Weise zuschreiben, sondern nur dem Einen,

der sittlichen Idealität. Dessen ungeachtet bildet diese mit ihren Mängeln und Gebrechen zusammen das Reich der Sittlichkeit, und doch ist es nur Ein Faktor, der andere vom Verf. gedachte ist keiner. Die Personifikation oder gar Verkörperung des Guten und Bösen hat in der Begriffsbestimmung beider große Verwirrung angerichtet. Daß es ganz dasselbe sei, wenn ein Gemälde ohne Schatten ist, als wäre es ohne Licht, das läßt sich nicht behaupten. Denn aller Gegensatz setzt den Satz voraus, um ihn zu verneinen. Aber nicht umgekehrt, der Gegensatz kann dem Satze nicht vorausgehen, die Verneinung nicht der Bejahung desselben Gegenstandes. So läßt sich im Urtheil über irgend ein Objekt Irrthum nur aus der erkannten Wahrheit nachweisen, oder an der erkannten Wahrheit ist unfehlbar der Irrthum zu finden, nicht umgekehrt. Eine „Wahrheit, welche von dem ihr entgegenstehenden Irrthum unterschieden wird", ist allemal schon gefunden.

(Seite 226.) Für den Menschen freilich scheint der Wechsel von Lust und Schmerz nöthig, um die Lust zu mehren durch den bloßen Verlust, aber an sich und absolut mag es wohl nicht so sein, z. B. nicht für Gott. Wenn es nun mit dem Gegensatze des Guten und Bösen eben so sein soll, so scheint es, als wolle jene Theorie die Nothwendigkeit dieses Gegensatzes, also die Nothwendigkeit des Bösen beweisen. Wenn behauptet wird: „In den Spiegel des Bösen schauend, wird der Mensch sich erst des Guten bewußt," so heißt das nichts anders, als, das Böse setzt das Gute voraus, und ist des Guten Gegensatz. Wenn „der Mensch also in den Spiegel des Bösen schauet", so setzt das sittliches Gefühl, das Gute, als dessen Inhalt, in ihm voraus. Denn das Böse ist nur möglich unter Voraussetzung des Guten. Aber nicht umgekehrt setzt das Gute das Böse voraus, was hier behauptet zu sein scheint, da das Böse für „ein Moment am Guten" erklärt wird, das ist eben so wenig der Fall, „wie der Irrthum ein Moment an der Wahrheit" ist, oder es ist damit nur angedeutet, daß der Satz nicht ohne Gegensatz ist.

(Seite 237.) Hier nennt der Verf. die Zumuthung, „im sittlichen Streben ohne Unterlaß an der Vernichtung der eigenen individuellen Existenz zu arbeiten, eine widersprechende," und dennoch scheint dieses eben das Ideal zu sein, was die Christen in Christo haben, welchem an der individuellen Existenz nicht viel gelegen zu sein schien. Und derjenige Nachfolger Jesu, welcher in Wahrheit von sich sagen könnte: „Nun aber lebe nicht ich, sondern Christus lebt in mir," muß den Geist und Sinn seines Herrn wohl gefaßt und die eigne individuelle Existenz auch nicht sehr hoch angeschlagen haben.

(Seite 243.) Wenn nicht zu leugnen ist, daß der Mensch „durch die Gnade Gottes" zum Guten gelangt, so ist doch eben so wenig zu leugnen, daß er „durch seine eigene Kraft", d. h. durch sein sittliches Gefühl zum Guten gelangt. Denn wozu hätte er sonst dieses Gefühl? sagt man: dazu, um ihn für die erlösende Gnade Gottes empfänglich zu machen, so ist damit zugestanden, daß es noth-

wendig des sittlichen Gefühls bedarf, um zum Guten zu gelangen, und also der eigenen Kraft des Menschen, die ihren letzten Grund dann in Gott hat. Uebrigens kann der Mensch nur das Böse „an sich selbst erfahren", wenn er sich des Bösen bewußt wird, und das kann er nur durch sein sittliches Gefühl, welches ihm zum Guten verhilft, und Alles endlich durch die Gnade Gottes, welche sich durch das sittliche Gefühl in ihm mächtig bezeuget.

(Seite 247.) Indem der Verf. hier das Böse für ein Princip erklärt, verweiset Ref. auf seine früheren Erörterungen, nach welchen dem Bösen nicht einmal Realität zukommt, daher dasselbe noch weniger ein Princip genannt zu werden verdient. Um nun ein „tugendhaftes Leben anzuregen", dazu bedarf es sittlichen Gefühls, der Sünde aber nicht. Dessen ungeachtet findet die oben dargestellte Erklärung des Bösen bei dem Verf. ihre Berechtigung nicht.

(Seite 248.) Der Verf. erklärt hier wieder den Willen für „den ursprünglichen Sitz der Sünde". Dieser Wille, bemerkt Ref., kann nicht der freie Wille sein, sondern der durch die Sinnlichkeit beherrschte, und wenn das ist, so hat die Sünde ihren Sitz in der Sinnlichkeit, welche Reiz und Antrieb zur Sünde genug hat, so daß es eines Willens weiter nicht bedarf. Daher denn die vom Verf. hier weiter erörterte Unterwerfung des Menschen unter das Joch der Natur, d. h. der Sinnlichkeit. Daß nun „im thierischen Leben Abbilder der menschlichen Sünde unverkennbar entgegentreten", ist ein schlagender Beweis dafür, daß die Sünde ihren Sitz nicht im Willen als freien haben kann, sondern allein in der Sinnlichkeit ihren Ursprung hat, wobei der Wille gar nicht betheiligt ist. Wen indessen die Phantasie verleitet, die ganze unschuldige „Natur in den Proceß der Sünde verwickelt zu sehen", den würde ein schärferes Denken von seinem Irrthume zurückbringen. Derselbe könnte wohl in der Natur ihre Unvollkommenheit und Mangelhaftigkeit beklagen, wie sie sich allerdings auch in der Sünde findet, und da viel schmerzlicher, bei Nichtbetheiligung des Willens, und hätte doch den Trost, daß, je mangelhafter Welt und Natur ist, doch ohne Sünde, weil ihr das Vermögen zum Guten fehlt, der Mensch um so vollkommener sein kann, wenn er will, und selbst die Natur zum Muster und Vorbilde nehmen, Matth. 6, 26. seq. Diese „Anschauung" kann jeder theilen, und man braucht sie noch nicht „als verloren gegangen" zu betrachten, wie der Verf.

(Seite 250.) Hier sagt der Verf.: „Hat der Wille des Menschen sich mit dem göttlichen Willen in Zwiespalt gesetzt," das kann nur heißen, daß der Mensch den Willen Gottes, der auf Sittlichkeit sich richtet, nicht beachtet, aber das ist nicht denkbar, daß der Mensch einen Willen habe, den Gott nicht hätte, oder gar einen dem Willen Gottes entgegengesetzten mit Produkten, die vom Willen und der Macht Gottes ausgeschlossen wären, also von ihm unabhängig. Nein, der Gegensatz ist nur in der Welt, nicht bei Gott. Auch kann der Gegensatz nie Widerspruch werden, wie der Verf. behauptet. Denn

der Widerspruch setzt ein deutliches Bewußtsein des Spruches, d. h. des Sittengesetzes in seiner Kraft und Würde voraus, welches der Sünder nicht hat. Der Spruch des Sittengesetzes ist dem Menschen als Gottes Wille von Gott in's Herz geschrieben, aber nicht zugleich der Widerspruch, das ist undenkbar. So also kann es zwar zum Gegensatze kommen, aber nicht zum Widerspruche. „Daß in der Entwicklung des Menschen irgend etwas der ursprünglichen Ordnung Gottes fremd sei," ist eben so unmöglich, vielmehr gehört es zur Ordnung Gottes, daß der Mensch durch Irrthum zur Wahrheit, durch Entzweiung zum Frieden gelangt, durch's Kreuz zur Herrlichkeit. Der Herr preiset ja den Sünder selig, der Buße thut. Alle Heiligen und alle Seligen haben das durchmachen müssen. Deshalb wird auch gegen die vom Verf. angenommene „abnorme und excentrische Entwicklung" vom Ref. protestirt, und gegen „den Zwiespalt mit der göttlichen Weltregierung" und gegen die „wilde Verwirrung".

(Seite 255.) Es ist früher schon nachgewiesen worden, daß allerdings „der Begriff der Sündlosigkeit identisch ist mit dem der sittlichen Vollkommenheit," indessen kann der Begriff Sündlosigkeit so beschränkt werden, wie es wahrscheinlich vom Verf. geschehen ist, daß nur das Unterlassen alles Bösen darunter begriffen wird, aber nicht das Thun alles Guten, was doch zur sittlichen Vollkommenheit gehört. Allein auch das Unterlassen des Guten ist Sünde. Also gehört zur Sündlosigkeit nicht allein das Unterlassen alles Bösen, sondern auch das Thun alles Guten, und eine dem gemäße Gesinnung, und mehr wird auch zur sittlichen Vollkommenheit nicht verlangt. Ref. wiederholt bei dieser Gelegenheit, daß auch der entschiedenste Gegner der Privations- oder Negations-Theorie in Betreff der Sünde im Unterlassen des Guten nichts weiter statuiren kann, als einen Mangel, ein Nichts, als Wesen und Grund der Sünde, und daß derselbe bei der Begehungssünde genöthiget ist zu irgend einem Stoffe oder zu irgend einer Realität seine Zuflucht zu nehmen, woraus hervorgehn würde, daß einige Sünden andern Grund und anderes Wesen hätten, als andere, also das Ungereimte sich ergebe.

Fünftes Kapitel.

Ableitung des Bösen aus dem Grunde der Existenz Gottes.

(Seite 263.) Es scheint, als ob Schelling seine Philosophie der Ansicht von der Realität des Bösen anbequemt habe. Als Realität nämlich muß das Böse seinen Grund haben. In Gott nun, so mag Schelling argumentirt haben, darf der Grund des Bösen nicht gesucht werden, sondern in dem von Gott unterschiedenen Grunde, oder in der Natur in Gott. Wer aber vermöchte wohl „den Grund der Existenz Gottes" von ihm selbst zu unterscheiden,

„wenn er doch eben diesen Grund in sich selbst hat?“ Ist aber überhaupt in Gott kein Unterschied, so wie kein Gegensatz, so ist es einerlei, den Grund des Bösen in Gott zu verlegen, oder in den Grund seiner Existenz, in seine Natur. Also wer einmal versucht, dem Bösen irgend einen Ort, oder eine Quelle, einen Sitz oder einen Grund, als einem realen Wesen, anzuweisen, der ist ad absurdum zu führen, weil endlich alle Realität in Gott ihren Grund haben muß.

Die Aeußerung Schellings, wenn sie der Verf. sonst richtig angegeben hat: „Dieses aber, nicht daß ein Wille der Egoität ist, sondern daß er, statt Basis zu sein, die Herrschaft sich anmaßt, ist das Böse,“ läuft auf die einfache Wahrheit hinaus. Das Wesen des Bösen ist Selbstsucht und Sinnlichkeit, wenn sie zur Herrschaft gelangt bei dem Mangel an Widerstand des Geistes. Und wenn Schelling auch das Wesen des Guten bezeichnen will, und sagt: „Eben so ist nicht das intelligente Princip an sich das Gute, sondern nur sofern es mit Selbstsucht verbunden ist, und diese sich als Basis unterordnet,“ so ist der Sinn dieser Erklärung einfacher gegeben dieser: Nicht der Geist an sich ist das Gute, sondern nur in sofern er es mit der Selbstsucht und Sinnlichkeit zu thun hat und diese sich unterordnet. Gänzlich falsch ist nun, was wir hier weiter lesen: „Mithin kommt dem Menschen ein Vermögen des Guten und des Bösen zu — die Freiheit.“ Wenn das wahr wäre, welch eine klägliche Gabe wäre dann der Vorzug der Freiheit. Es diente diese Freiheit nicht einmal oder höchstens zum Deckel der Bosheit. Nein, Freiheit ist nur ein Vermögen zum Guten. Ein Vermögen zum Bösen ist ein Widerspruch, ist nicht denkbar, und wäre es denkbar, so wäre es keine Freiheit, sondern Knechtschaft. Weil nun Freiheit, als ein Vermögen zum Bösen, nicht kann von Gott abgeleitet werden, so meint Schelling, „müßte die Freiheit aus dem Grunde stammen, und eine von Gott selbst unabhängige Wurzel haben.“ Anders weiß sich Schelling und anders wissen alle diejenigen sich nicht zu helfen, welche das Böse für eine reale Macht halten, sie nehmen ihre Zuflucht zu dem Absurden. Und auf diesem Wege ist Schelling der Anführer.

(Seite 268.) „Daß das Böse vom Guten ausgestoßen und als gänzliche Unrealität erklärt werden soll,“ das ist, nach dem Urtheil des Ref., das einzige Pröbchen von Wahrheit in der hier vom Verf. mitgetheilten Ansicht Schelling's vom Bösen.

(Seite 271.) Hier scheint der Verf. der unumstößlichen Wahrheit beizustimmen, „daß alles Gute von Gott komme, das Böse dagegen nicht von Gott kommen könne.“ Ist das aber so, dann ist auch das Böse nicht als eine Realität anzuerkennen, sondern nur als der verneinende Gegensatz des Guten, und als solcher von der Ursächlichkeit Gottes ausgeschlossen.

Sechstes Kapitel.

Dualistische Ableitung des Bösen.

(Seite 272.) Daß auf dem Standpunkte „der negativen Auffassung des Bösen der Gegensatz von gut und böse verflüchtigt werde", ist schon früher dem Verf. nicht zugestanden, dagegen bewiesen worden, daß auf dem Standpunkte der negativen Auffassung des Bösen der Gegensatz des Guten und Bösen recht eigentlich hervorgehoben, und auf jedem andern verflüchtigt werde, also auch auf dem des Verfs.

(Seite 274.) Nach der Ansicht des Ref. „hat allerdings, was der Verf. bestreitet, der ethische Gegensatz des Guten und Bösen seine Wurzel in der Sphäre der Begriffe: Substanz, Realität, Natur." Dadurch allein, daß dem Guten Realität zugesprochen, dem Bösen abgesprochen wird, „wird dieser Gegensatz dem Verständnisse aufgeschlossen, wenn die Betrachtung nur mit diesen Begriffen umgeht, und der Versuch concreterer Bestimmungen" führt zu Irrthümern. Wird dem Bösen gar keine Realität beigelegt, so „geht diese Ansicht mehr als jede andere von einem ehrenwerthen ethischen Interesse aus, von dem Bewußtsein der unergründlich (und doch ergründeten) tiefen Bedeutung des Gegensatzes zwischen gut und böse", welche bei dieser Ansicht die denkbar größte ist, und von „der Unmöglichkeit, seine beiden Seiten mit einander auszugleichen", welche bei der dualistischen Ansicht gar nicht einzusehen ist, da, wenn beides, gut und böse, real gedacht wird, oder als Substanz, oder Natur, oder Princip, oder Macht, die Ausgleichung auf der Hand liegt. Die dualistische Ansicht, bemerkt Ref. weiter, giebt keinen „Aufschluß über die widerstrebenden Erscheinungen in der Welt", widerspricht dem sittlichen Gefühl und der Vorstellung von Gott.

(Seite 276.) Ref. bemerkt, daß, sobald man das Böse für Etwas oder für eine Realität hält, man auch genöthiget ist, dasselbe, obgleich ein gottwidriges Streben, dennoch positiv von Gott, oder von einem andern von Gott „unabhängigen" Princip abzuleiten.

(Seite 278.) Wenn der Verf. äußert: „das Böse ist nur aus dem Guten zu verstehen," so fügt Ref. hinzu: als ein Nichtgutes, denn wäre es etwas Anderes, so wäre es nicht aus dem Guten zu verstehen.

(Seite 279.) „Wenn sich in der Tiefe unseres sittlichen Bewußtseins das Böse nicht blos als ein Unvernünftiges, Leeres, Nichtiges," wie der Verf. meint, sondern, wie Ref. hinzusetzt, auch ein des Menschen Unwürdiges, Fleischliches, Schwächliches, Sinnliches, Knechtisches, Vernichtendes und als solches Beängstigendes, Furchterweckendes, Peinliches offenbart, und zwar durch die wiedergekehrte Vernunft und Gottesfülle, durch das Reale, so ist das eben „das Furchtbare,

Grauenhafte, der strömende Quell tausendfacher Qual, und dadurch recht verständlich. daß das ewige Urwesen, wovon der Mensch im Bösen sich abwendet, von uns nur als absolute Substanz, Realität," und zugleich mit dem „absoluten Sein als Persönlichkeit und als die Liebe gedacht wird". Erst wenn wir uns dem Bessern zuneigen, dem Guten gehorchen, „enträthselt sich uns die eigenthümliche Bestimmtheit unseres sittlichen Bewußtseins in Beziehung auf das Böse, der tiefe Abscheu, der ihm eingepflanzt ist." Im Gefühl des Guten als Fülle und Reichthum entsteht das Gefühl des Bösen, als Mangel und Armuth und Druck unter der Macht der Natur und Sinnlichkeit, wenn die Neigung dahin aufgehört hat. Die **Reue** ist Durst nach dem unmöglichen Guten oder nach dem unmöglichen Ungeschehenmachen des Bösen in der Vergangenheit, Gefühl der Unwürdigkeit, und Verlangen nach dem möglichen Guten in der Zukunft, immer ein Zeichen, dessen sich die Engel im Himmel freuen.

(Seite 279.) „Die Abhängigkeit des Bösen vom Guten" soll nach des Verfs. Ansicht, „noch eine positive Seite haben." Nur will es dem Verf. nicht glücken, diese nachzuweisen. Er sagt zwar: „Um sich im irdischen Leben zu verwirklichen ist das Böse genöthiget, sich irgendwie an das Gute anzuschließen, gewisse Elemente desselben in seine Sphäre aufzunehmen und in ihrer Autorität anzuerkennen," aber damit scheint der Verf. eben zuzugeben, daß Gutes nur sich verwirklichen, wirklich sein kann, das Böse dagegen nicht. „In sich selbst", fährt der Verf. fort, „hat das Böse keine wahrhaft vereinigende Macht, es vermag nur eine innerlich hohle Einheit, einen immer wieder zerrinnenden Schein von Gemeinschaft zu erzeugen." Hat das Böse keine Macht, eine hohle Einheit, d. h. keine, nur Schein, kein Wesen, so sind das Andeutungen, wie wenig der Verf. vermeiden kann, zu urtheilen, daß das Böse **negativer** Natur sei.

(Seite 281.) Sehr bezeichnend und der Ansicht von der blos negativen Seite des Bösen in ethischer Hinsicht, und zwar positiven in physischer, welche aber in ethischer gar keine ist, günstig, „hat das Böse," nach des Verfs. eigenem Urtheil, „in sich selbst keine erzeugende, gestaltende Macht," welches doch, bemerkt Ref., der Fall sein müßte, wenn das Böse real wäre, sondern eine vernichtende, oder gestaltlose, ungestalte Macht, eine bloße Ohnmacht, nur den Schein der Macht.

Seite 282 sagt der Verf. treffend: „Das Böse muß das Gute als das allein Wahre und Rechte bekennen." Denn das Wahre und Rechte ist nichts anderes, als was überhaupt sein soll, und das ihm Entgegengesetzte, das Falsche und Unrechte, oder das Böse ist einerlei mit dem, was, wie der Verf. selbst erklärt, „schlechterdings nicht sein soll," und deshalb auch nicht ist, nach dem Willen Gottes, woraus zu ersehen ist, daß das Gute allein real, nicht auf andere Weise real, als das Böse, das Böse aber als **nicht** real, was nicht sein soll und nicht ist, zu denken sei. Wer kann sich auch das

Widersprechende denken, daß, nach dem Willen Gottes, etwas nicht sein solle, und dennoch sei? Daraus geht zugleich hervor, wie das Princip des Guten im ungünstigsten Falle noch bleibt, und damit „der Anknüpfungspunkt der Besserung und Erlösung".

(Seite 283.) Streng genommen „ist das Böse nicht mit sich selbst im Zwiespalt und hat nicht das Böse zum Feinde", wie der Verf. behauptet, sondern es ist einig mit sich selbst, sonst würde sein Reich nicht bestehen. Luc. 11, 18. Dem Bösen kommt überhaupt kein Dasein zu, und also auch kein von Gott unabhängiges. Das Böse ist an sich von Gott los, und das ist sein Nichtsein, einerlei mit der vom Verf. erwähnten „Emancipation der Creatur von Gott, oder ihr Versinken in's Nichtsein".

Eben so wenig ist das Böse mit sich selbst im Widerspruche.

(Seite 284.) Eben sowohl wie „Leidenschaft mit Leidenschaft streitet und eine Begierde der Stillung einer andern in den Weg tritt," streitet die Liebe mit der Liebe und der Eifer im Guten ist oft ein Wetteifer. Der Mensch im Dienste der Sünde findet allerdings „Befriedigung, welche er sucht", er findet sie nur nicht, wenn sittlicher Geist sich in ihm reget, der eine höhere Befriedigung erwartet. Eine Erziehung, welche die Uebermacht sinnlicher Lust durch leidenschaftliche Erregung von Hochmuth, Stolz und Ehrgeiz zu verdrängen oder zu vermindern suchte, wäre deshalb eine verkehrte, weil hier Gleiches mit Gleichem vertrieben werden müßte, da beides einen und denselben Ursprung hat. Ein anderes ist es aber, wenn ein Erzieher seinem Zöglinge seine angestammte Würde als sittliches Wesen, welche ihm in keinem Augenblicke geraubt worden, sondern ihm geblieben ist, vorhält, und ihn anleitet, der Vorstellung davon angemessen zu leben, so daß Hochmuth und Uebermacht sinnlicher Lust ihm gleich knechtisch und verächtlich erscheint. Daß der Mensch sich selbst für viel zu edel halte, um unedel gesinnt zu sein, und zu handeln, das ist die wahre Freiheit und Weisheit, und zugleich Gottes Wille, seine Macht, die im schwachen Menschen mächtig wird, Gottesfurcht und Selbstvertrauen als das rechte Gottvertrauen.

Zweite Abtheilung.

Höchster Standpunkt der Beurtheilung.

(Seite 285.) Wenn der Verf. den Begriff der Schuld zum Mittelpunkte der ganzen Untersuchung macht, so muß er sich einen besonderen Vortheil davon versprechen, welchen Ref. jedoch nicht zu erkennen im Stande ist, weil sich der Begriff der Schuld nicht unterscheiden läßt vom Begriffe der Sünde. Wo Sünde ist, da ist Schuld, und umgekehrt. Man versuche es, die Erklärung, welche der Verf. vom Begriffe Schuld giebt auf den Begriff Sünde überzutragen, und nichts wird dies hindern. Denn „daß der Sünder dem göttlichen Gesetze und seinem Urheber verhaftet bleibt", daraus ist zu ersehen, daß Sünde und Schuld dasselbe ist, oder daß der Sünder gleich ist dem Schuldner. Schuld ist gleich einer nicht erfüllten Pflicht, und das ist Sünde.

Daß aber, wie unten in der Anmerkung des Verfs. erwähnt worden ist, Sünde und Schuld die volle Bedeutung erst durch das Bewußtsein empfangen, ist in sofern richtig, als ohne dasselbe sich der Sünder keine Sünde und keine Schuld beimißt. Dem Verf. scheint zwar die Nothwendigkeit dieses Bewußtseins der Sünde und Schuld, um sie zu ihrer vollen Bedeutung zu verhelfen, nicht einzuleuchten, indessen bestritten kann sie nicht werden. Eben so ist, um die Anmerkung des Verfs. weiter zu beurtheilen, unbedenklich zuzugeben, daß das Bewußtsein der Sünde und Schuld Element und Anfang des Guten sei, Erkenntniß der Wahrheit, nach dem Spruche des Herrn: „Ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen." Das Bewußtsein der Sünde und Schuld ist nur möglich bei Lebendigkeit des sittlichen Gefühls. Je lebendiger dieses ist, um so lebendiger ist jenes Bewußtsein, um so größer der Schmerz über Sünde und Schuld, und dieser Schmerz ist immer ehrenwerth, selbst dann, wenn er, wie seine Quelle, das Sündenbewußtsein und das sittliche Gefühl selbst unfreiwillig wäre. „Bekämpft und unterdrückt" wird es nur als Schmerz. Dessen ungeachtet kann der Vorsatz daraus erfolgen, sich in Zukunft diesen Schmerz zu ersparen und sich die ihm entgegengesetzte Freude zu bereiten; und das wäre denn „der erste Anfang der Umkehr". Die Reue ist ja auch nichts anderes. Wo das sittliche Gefühl lebhaft genug ist, tritt sie nach jeder Versündigung unfreiwillig, mit sittlicher Nothwendigkeit ein. Und dann sieht sich der Reuige genöthiget, sich der bessernden Zucht des Gewissens

willig zu überlassen, und sich im Voraus den Genuß der Heiligung zu verschaffen. „Zu Gewissensvorwürfen, als einzelnen Erregungen des Schuldbewußtseins kann man allerdings nicht auffordern," aber auch nicht zur Reue, denn sonst würde Reue gefordert ohne Mitwirkung des Gewissens, ohne angeregtes Schuldbewußtsein. Indessen kann man in dem Sünder solche Vorstellungen hervorrufen, die das Gewissen aufwecken, das Schuldbewußtsein erregen, Reue erzeugen.

(Seite 286.) Der Begriff Schuld im engern Sinne, wie ihn der Verf. hier nimmt, hat keinen realen Sinn und Inhalt, es ist das Nichtgeleistethaben dessen, was man hätte leisten sollen, und daher eins mit dem Begriff Sünde, und daher nicht Mittelbegriff zwischen Sünde und Strafe. Sollte der Begriff Schuld der Uebergang sein zu dem Begriffe Strafe, so wäre das Bewußtsein der Schuld erforderlich, was ohne Vorwurf nicht zu denken ist. Es fände sich aber bei dem Bewußtsein der Sünde dasselbe. Wenn der theologische Begriff der Schuld dem gewöhnlichen Begriffe Schuld analog ist, so scheint auch die vom Verf. angeführte Modification wegfallen zu müssen. Nämlich das zu Erstattende auch im Reiche Gottes ist immer ein Empfangenes und nichts „Genommenes". Wer könnte sich wohl mit dem Gedanken befreunden, daß sich Gott etwas vom Menschen nehmen lasse, der selber Leben und Odem allenthalben giebt? Der Mensch ist Gott gesetzmäßige That und Gesinnung schuldig, und Vermögen dazu hat der Mensch von Gott empfangen. Mit diesem Pfunde soll der Mensch, als Gottes Haushalter, wuchern. Luc. 16, 10—12. Thut er das nicht, so ist es seine Schuld. Wenn sich jemand nun die nicht erfüllte Pflicht mit Trauern und die zu erfüllende mit Freudigkeit vorhält, so ist diese gemischte Empfindung die göttliche Traurigkeit, die so erwünscht ist.

(Seite 287.) „Daß wir selbst die Urheber dessen sind, was durch uns dem göttlichen Gesetze Widerstreitendes geschieht," dies kann nur derjenige behaupten, der das dem göttlichen Gesetze Widerstreitende für etwas Reales nimmt, sonst könnte schon von einem Urheber nicht die Rede sein. Es gäbe dann aber etwas, ein Reales, was nicht von Gott verursacht wäre, sondern vom Menschen, und das ist das Undenkbare, mit der Vorstellung von Gott nicht zu Vereinigende. Was dem göttlichen Gesetze widerstreitet, kann nicht geschehen, es ist Nichts und bedarf keines Urhebers. Es sollte aber der Mensch der Urheber dessen sein, wozu ihm Gott das Vermögen gegeben hat, und ist er das nicht geworden, so ist das seine Sünde und Schuld. Die Sünde hat ganz richtig „ihren Ursprung in dem tiefsten Centrum des menschlichen Lebens", wenn nämlich und nur dann, wenn dieses Centrum von sittlicher Energie nichts hat, also im Grunde aus Geistesschwachheit. Von „Eigenthum" kann also da nicht die Rede sein, wo eigentlich Nichts ist, wo der Mensch nichts anderes aufzuweisen hat, als das Thun der sinnlichen Natur und ihr Produkt, und das ist ein beklagenswerthes Eigenthum, das Zeugniß seiner Armuth. Luc. 16, 12.

Das ihm Fremde hat der Sünder, und damit Nichts, und das Seinige, was er haben könnte, hat er nicht.

(Seite 288.) Wenn der Sünder sich selbst anklagt, was der Verf. annimmt, so ist das die Wirkung seines sittlichen Bewußtseins, und diese Zeichen und Beweis der zuvorkommenden Gnade Gottes, welche den Sünder begleitet. Weiß er nun nichts von Gott, oder nicht das Rechte, so weiß er auch nichts von seiner Gnade. Hat er aber mit dem sittlichen Bewußtsein Gottesbewußtsein und das rechte, so hat er auch das Bewußtsein von der Gnade Gottes. Wenn nur sittliches Bewußtsein genug vorhanden ist, so vermag „die tiefste Spekulation im Falle der Sünde sich der Selbstanklage nicht zu entziehen, und sich auf keine Weise mit der Entstehung der Sünde aus einer allgemeinen Nothwendigkeit zu entschuldigen".

So viel nun dem Verf. „daran gelegen ist, daß dem Begriffe der Schuld, wenn er nicht mit Bewußtsein der Schuld verwechselt wird, seine volle Realität gewahrt werde", so wenig kann er sich dieses versprechen, weil einem Begriffe, der einmal keine Realität hat, (denn Schuld ist gleich einer nicht erfüllten Pflicht), auch keine gewahrt werden kann, wie auch der Sünde nicht.

(Seite 289.) So förderlich es einer „christlichen Theologie sein mag, wenn sie versteht, was Sünde ist", als dasjenige, was der Wille Gottes nicht ist, und deshalb überhaupt nichts ist, so ist es ihr doch viel förderlicher, wenn sie versteht, was Gottes Wille ist, und nur daraus ist das Gegentheil zu erklären. Und wenn der Verf. sagt: „Ohne gründliche Erkenntniß der Tiefe unseres Falles kein Verständniß der Wiederherstellung durch die Erlösung," so hat der Fall von der Höhe herab gar keinen Sinn ohne Voraussetzung und Annahme dieser Höhe. Der Verf. läßt ohne allen Grund den Fall vorausgehen, und dann die Erhebung erst folgen, was ganz undenkbar ist. Das Vermögen zum Guten ist vorauszusetzen als sittliches Gefühl, wer da herausfällt, wird durch das Schuldbewußtsein daran erinnert, welches zugleich das Verlangen zurück nach der Erhebung erweckt, und der Erlösung den Weg bahnt.

An „der unverbrüchlichen Wahrheit des Schuldbewußtseins" zweifelt kein vernünftiger Mensch. Daß aber „von ihr aus die Gestalt unseres irdischen Lebens, die zahllosen Hemmungen einer kräftigen und fröhlichen Entwicklung desselben, die unabsehbare Masse von Schmerz und Elend, mit den Grundwahrheiten unseres Glaubens, mit der unendlichen Liebe Gottes, mit seiner allmächtigen Welterhaltung und Weltregierung sich in Einklang bringen lasse", im Sinne des Verfs., das leuchtet nicht jedem Vernünftigen ein, man müßte ihm denn sagen, was der Verf. verschweigt, die unendliche Liebe Gottes habe den Menschen mit der Anlage geschaffen, unschuldig zu leben, als einem Vermögen, welches jedoch zugleich die Möglichkeit des Gegentheils in sich schließt, welche, wenn sie in Wirklichkeit übergeht, Schuld und Sünde wird, ohne daß jenes Vermögen verschwindet, welches vielmehr das Bewußtsein der Schuld und Sünde hervorbringt und sich dadurch als

sittliches Bewußtsein bewährt und neu belebt. Auf diese Weise läßt sich die Liebe und Gnade Gottes keinem Menschen unbezeugt, auch dem ärgsten Sünder nicht, und wer sein Augenmerk dahin richtet, wo die Liebe Gottes auch den Verworfensten nicht verwirft, sondern ihn liebt, wie sich selbst, und ihn da faßt, fest und doch milde, ohne ihn loszulassen, und doch sanft, und ihn bekehrt, da ist ein Sündenleben, wie der Verf. es liebt sich das Menschenleben zu denken, mit der Liebe Gottes in Einklang zu bringen.

Warum soll, wie der Verf. weiterhin zu verstehen giebt, „die Religion mehr sein, als eine subjektive Erhebung und Beruhigung des Gemüths," mehr als ein Band oder ein Bund zwischen Gott, dem Objekte, und dem Menschen, als dem Subjekte, welches letztere doch allein der Erhebung und Beruhigung bedarf, die also nur subjektiv, d. h. menschlich, sein kann? Oder soll die Religion überhaupt mehr als Erhebung und Beruhigung, mehr als Gottinnigkeit sein? „Einen süßen Rausch" können dieselbe nur die Ungläubigen nennen. Apstlgesch. 2, 13. Die Ehrfurcht vor der Stimme des Gewissens findet sich im Menschen, als dem Subjekte, daher ist die Majestät des sittlichen Gesetzes nicht „objektiv" zu nennen. Nur weil diese Majestät subjektiv ist, so ist sie vor „subjektiver Bezweiflung und Verneinung" geschützt, weil das sonst einen Widerspruch in sich schließen würde.

(Seite 290.) Wenn der Verf. behauptet, daß im Sittlichen der Mensch in der Gewalt eines Höheren sei, als er selbst, so ist das zuzugeben, aber nicht zu vergessen, daß dieses Höhere sich im Menschen immer nur menschlich, als Geistestrieb, als sittliches Gefühl, oder als freier Wille offenbart, so daß nicht „das Schuldbewußtsein", was offenbar in der Natur des Menschen gegründet ist, „den Menschen hat," sondern „der Mensch das Schuldbewußtsein hat", als einen Theil seines Wesens als Mensch. Man denke sich nur lebhaft, kein Mensch hätte ein Schuldbewußtsein, so hätte er auch keine Vorstellung davon und keinen Ausdruck dafür, und es ließe sich eben deshalb vom Schuldbewußtsein nichts aussagen, auch das nicht, daß es „den Menschen habe", denn es wäre mit diesem Worte kein Sinn zu verbinden. Was wird auch bei der Annahme, daß „nicht der Mensch das Schuldbewußtsein", sondern „das Schuldbewußtsein den Menschen hat", herauskommen? Wenn der Mensch das Schuldbewußtsein nicht hat, so muß es irgend ein anderes Wesen haben. Aber welches? der Teufel, das wäre ein Widerspruch im Begriffe. Gott, das wäre eben so ungereimt. Oder sollte das Schuldbewußtsein subjektlos über dem Menschen schweben, oder ihn besitzen und ihn zu einem Besessenen machen? oder soll es zu Nichts werden? Also bleibt nichts anderes übrig, als anzunehmen, der Mensch nur hat das Schuldbewußtsein, als ihm gerade eigenthümlich, daß er die Wahrheit erkenne, und die Wahrheit ihn frei mache. So wie der Mensch nicht da ist um des Sabbaths willen, sondern umgekehrt, so ist auch der Mensch nicht da um des Schuldbewußtseins willen, sondern das Schuldbewußtsein ist da um des

Menschen willen, gehört zu seinem Wesen, damit er Leben und volle Genüge gewinne. Der Verf. will mit dem Ausspruche, daß das Schuldbewußtsein den Menschen habe, vermuthlich nichts weiter sagen, als dieses, der Mensch müsse nothwendig seinem Wesen entsprechend bleiben, was sich aber von selbst versteht. Wenn sich das Schuldbewußtsein als „eine Macht über dem Menschen wider Willen an ihm bethätigt", so ist das nur ein Beweis, wie sich der Mensch seiner sittlichen Natur nicht ganz entäußern kann und soll, um ihn zur Besserung zu leiten.

Ferner ist „das Schuldbewußtsein unmittelbares Bewußtsein unseres Geistes von seiner wesentlichen Angehörigkeit an Gott", so ist es auch Anfang der Besserung, was der Verf. Seite 286 seiner Schrift in der Anmerkung bestritten hat, und des Menschen Eigenthum, so daß es der Mensch mit dem unmittelbaren Bewußtsein seines sittlichen Wesens hat.

(Seite 291.) Man kann nicht, wie der Verf., sagen, um das Wesen der Sünde zu bezeichnen, „die Sünde sei ein Streben der persönlichen Creatur," denn in der Sünde ist gerade das Persönliche, Höhere im Menschen, todt und ohne Leben, zurückgetreten, unwirksam, der Mensch ohne Geist und ohne Kraft, ohne Selbstbewußtsein und ohne Selbstthätigkeit, nur der Sünde Knecht, Sclave der Sinnlichkeit. Eine solche Creatur hat kein Streben, „sich von Gott loszureißen," weil sie nicht bei Gott ist. Ein Sichlosreißen von Gott ist gar nicht denkbar. Denn wer mit Bewußtsein bei Gott ist, der findet in diesem Bewußtsein nur Anlaß, bei Gott zu bleiben. Wer bewußtlos bei Gott ist, der ist nicht bei Gott, und hat eben so wenig Anlaß, sich von Gott loszureißen. In der Sünde ist der Mensch von Gott schon losgerissen, gottlos. Stellt sich nun mit dem Schuldbewußtsein, als dem sittlichen Bewußtsein, auch das Gottesbewußtsein wieder ein, so ist das ein Beweis, daß das sündliche Streben noch nicht den höchsten Grad erreicht hat, noch nicht zu seinem Ziele gekommen, daß vielmehr noch Hoffnung auf Umkehr und Besserung vorhanden ist. Das Schuldbewußtsein ist unmöglich ohne Regung des sittlichen Bewußtseins und hat in sofern Realität, welche die Schuld gar nicht hat, so wenig als die Sünde.

(Seite 292.) Wenn der Verf. anführt, „Gott habe die Möglichkeit der Sünde geordnet," so darf in diese Angabe nichts weiter hineingelegt werden, als was unbestreitbar darin liegt, nämlich dieses: „Gott hat die persönliche Creatur so organisirt, und ihr im Unterschiede von andern Weltwesen eine so eigenthümliche Stellung zu ihrem Schöpfer gegeben," daß sie sich zu ihm hinwenden, dieses aber auch unterlassen kann. Das Letztere ist die Möglichkeit der Sünde. Wird unter dem „Sichabwenden von Gott" mehr verstanden, als sich nicht zu ihm hinwenden, so ist das Irrthum und führt zu Verwirrungen in den Ansichten von der Weltregierung Gottes. Die steht nur dann in ihrem ungetrübten Lichte vor unserm Angedenken, wenn

da, wo sich der Mensch nicht zu Gott hinwendet, also auf dem sittlichen Gebiete auch nichts herauskommt und nichts geschieht, was der Regierung Gottes zugeschrieben werden könnte, wenn auch im Uebrigen alles von Gott gewirkt wird und von ihm abzuleiten ist. Folglich kann auch „der Begriff der göttlichen Zulassung" keine „positive Bedeutung" haben, wie der Verf. behauptet, sondern nur eine negative, oder eigentlich gar keine, und ist gar nicht zu statuiren. Es ist dem Ref. ganz unbegreiflich, wie ein Gläubiger unserer Zeit sich noch könne mit dem bis dahin gebrauchten Ausdrucke „göttliche Zulassung" im gewöhnlichen Sinne befreunden, nach welchem Gott ganz auf menschliche Weise etwas geschehen oder real wirken lasse, ohne daß er selbst etwas dazu thue, sondern unwirksam zuschaue. Dabei ließe sich doch nur denken, entweder, Gott könne nichts dabei thun, oder er wolle nichts dabei thun. Beides wäre gleich ungereimt. Denn eins von beiden dennoch angenommen, käme ein Produkt heraus ohne Gottes Mitwirkung, und also unabhängig von ihm. Es gäbe also in dem Produkt und auch schon in dem Producenten eine von Gott unabhängige Macht, als Folge oder Ursache seiner Zulassung. Wer seinen Glauben dem Geiste freier wissenschaftlicher Forschung anbequemt, der hat keinen so menschlichen, das Böse als das Reale, Positive, entweder unkräftig, oder gleichgültig, oder sonst auf eine Weise zulassenden Gott. Die Vorstellung der göttlichen Zulassung ist eine klägliche Ausflucht für alle diejenigen, welche das Böse für eine Realität halten und doch dieselbe von der Verursachung Gottes ausschließen wollen. Soll der Ausdruck „Zulassung" bleiben, so läßt Gott nur dasjenige zu, was in seinem Grunde und Wesen und in seinen Wirkungen Nichts ist, wie das Böse, oder, was dasselbe ist, er läßt Nichts zu, woraus folgt, daß der Begriff der Zulassung überhaupt auf Gott nicht anzuwenden ist. Menschliche Schwachheit dichtet Gott eine Zulassung dessen an, was nicht sein soll nach seinem Willen, und deshalb auch nicht ist, und das ist die Sünde nach ihrem Grunde und Wesen.

Offenbar und unbestritten, wie der Verf. sagt, „ist die Mitwirkung Gottes zu den Handlungen der Menschen," weil ohne Gottes Wirken nichts geschieht, und weil auch das Wirken des Menschen ein Wirken Gottes ist, aber, bemerkt Ref., bestritten wird die Mitwirkung Gottes zu den bösen Handlungen der Menschen. Dieses zu bestreiten gebietet die Wissenschaft.

Die „physische Qualität der bösen Handlung" besteht nicht, wie der Verf. meint, „in dem Wirken entweder blos geistiger, oder geistiger und leiblicher Kräfte, weil ohne geistige Kraft nicht gehandelt werden könne," sondern die physische Qualität der bösen Handlung besteht lediglich in dem Wirken sinnlicher Kräfte, und was von geistigen Kräften als Mittel dabei mitgewirkt hat, hat auf Sittlichkeit oder Unsittlichkeit gar keinen Bezug, denn hätte das Geistige einen Bezug, so hätte es nur den auf das Sittliche und Gute, was bei einer bösen Handlung

nicht anzunehmen ist. Das Geistige, wenn es nicht soll indifferent sein gegen gut und böse, kann nur als der Sinnlichkeit widerstrebend gedacht werden, und also nicht wirkend in einer bösen Handlung.

(Seite 293.) „Die ethische Qualität der bösen Handlung beruhet nicht, wie der Verf. meint, auf einem Princip", denn ein Princip ist der Anfang einer Reihe von Realitäten, und muß selbst eine Realität sein, was das Böse doch nicht ist und nicht sein kann, wie genugsam dargethan ist." Weiter hält der Verf. dieses Princip für „subjektiv", also nur im Menschen, als dem Subjekte, sich findend. Soll dasselbe nun Realität haben, dieses Princip des Bösen, und doch nur im Menschen sich finden, und im letzten Grunde nicht in Gott, so hätte ja der Mensch vor dem höchsten Wesen eine Realität voraus, und in so weit wäre das höchste Wesen nicht das höchste. Es ist indessen nicht so, sondern das vom Verf. erwähnte „Princip der Selbstsucht und Auflehnung gegen das Gesetz Gottes" ist nichts anderes, als ein Streben der Sinnlichkeit, welches nicht durch Vernunft und Sittlichkeit gezügelt ist, wie es doch dem Subjekte, dem Menschen möglich war, und so ist es lediglich dem Subjekte zuzuschreiben als böse Handlung. Aus dem hier Angeführten ist nun klar, daß Gott zwar in jeder bösen Handlung als Naturgesetz und Welterhaltung mitwirkt, also physisch, aber nicht als ethisches Wesen, so daß das Nicht als Gegensatz zwar auf den Menschen, aber nicht auf Gott anzuwenden ist, welcher nur real und positiv wirkt und sein Ziel mit Nothwendigkeit verfolgt, wie es mit seiner Liebe übereinstimmt. Der Verf. sagt: „Selbst in der innern Genesis des bösen Entschlusses wirkt Gott mit," das ist, bemerkt Ref., nicht der Fall, denn die hier erwähnte „Thätigkeit der Phantasie und des Gedächtnisses" an sich selbst ist weder gut noch böse, sondern in ethischer Hinsicht indifferent. Soll der Entschluß böse sein, so gehört dazu nothwendig ein Stillstand, eine Passivität oder ein Nichtgebrauch sittlicher Kräfte, was sich bei Menschen wohl, aber bei Gott nicht denken läßt. Allerdings „gibt es in der von Gott geschaffenen und erhaltenen Welt kein wirkliches Sein oder Geschehen, was nicht von Gottes wirksamer Allgegenwart getragen würde, oder sich ihr zu entziehen vermöchte", allein das Böse gehört eben zu diesem wirklichen Sein und Geschehen nicht, also wirkt Gott dabei nicht mit.

Der Verf. sagt: „Gott führt den Menschen in Versuchung," das ist nur dann richtig, wenn darunter verstanden wird, Gott giebt dem Menschen Anlaß, das Böse zu überwinden mit Gutem; anders führt er nicht in Versuchung. Die Bitte im Vater Unser: „Führe uns nicht in Versuchung," ist nur eine Bitte um Beistand und Kraft zum Guten. „Unerschütterlich fest," wie der Verf. Seite 294 selber sagt, steht die Wahrheit: „Gott versucht Niemanden, sondern ein Jeglicher wird versucht, indem er von der eigenen Begierde (d. h. von seiner sinnlichen Lust) gereizet und gelocket wird." Jac. 1, 13. 14.

(Seite 294.) „Der alte dogmatische Kanon: Deus concurrit ad materiale, non ad formale actionis malæ," welchen der Verf. an-

führt, scheint mit der Ansicht des Ref. übereinzukommen, nach welcher Gott in der böſen Handlung als Thun der Natur das materiale wirket, aber nicht das formale, weil dieſes letztere im Sinne der alten Theologie nur als defectus oder ens privativum zu denken iſt, wie der Verf. in der Anmerkung (auf dieſer Seite unten) angiebt. Wie aber das ens mere privativum könne formale genannt werden, das hat die alte Dogmatik und Theologie zu verantworten, nicht der Ref. Uebrigens iſt die Annahme eines zweifachen Wirkens Gottes, eines Mitwirkens und eines Alleinwirkens gewiß unſtatthaft, wenn unter dem Mitwirken Gottes ein durch das Wirken des Menſchen getheiltes angenommen würde, was nicht anzunehmen iſt. Denn wenn Gott Alles in Allem wirkt, was doch gar nicht zu beſtreiten iſt, welcher Sinn bleibt dann für das Mitwirken übrig? Es ſcheint dieſes dieſelbe mangelhafte, Gottes unwürdige Vorſtellung zu ſein, wie die des Zulaſſens, und was von dieſem gilt und geurtheilt worden iſt, das iſt alles auch von jenem auszuſagen. Das Richtige bleibt hier ein Zuſammenwirken, ſo daß das Wirken des Menſchen mit dem Wirken Gottes zuſammenfällt, oder ein Alleinwirken Gottes durch den Menſchen.

(Seite 295.) „Gott iſt in allem Werdenden und Geſchehenden ſchlechthin wirkſam," wie es der Verf. vorausſetzt; das hindert uns jedoch nicht, ſelbſtthätig zu ſein; wie wir unſer ſelbſt uns bewußt ſind, ſo ſind wir auch überzeugt, ſelbſt zu wirken, um ſo mehr, je mehr wir ſittlich, dem Willen Gottes und dem Sittengeſetze gemäß leben, geſinnet ſind und handeln. Auch bei dem Alleinwirken Gottes läßt ſich ein wahrhaftes Wirken endlicher Weſen denken, ein Wirken Gottes durch den Menſchen, als deſſen Werkzeug, aber in ganz anderer Höhe, als im Thun der Natur. Wenn wir in dem letzteren, indem wir uns dem Thun der Natur überlaſſen, eine Erniedrigung unſeres Weſens erkennen, weil wir uns der Welt gleich ſtellen, ſo erblicken wir in erſterem, wenn wir uns als Werkzeuge Gottes betrachten, den Gipfel der Erhöhung, das Ziel unſeres Strebens, das Ideal und die Vollkommenheit, die unio mystica. Es iſt alſo falſch, wenn der Verf. meint, „die endlichen Weſen wirkten dann nicht wahrhaft. Und wirkten ſie nicht, ſo exiſtirten ſie nicht." Sie wirken und exiſtiren, wie ſich von ſelbſt verſteht, nicht abſolut, ſondern bedingt. So wenig hier noch an dem Wirken des Menſchen gelegen iſt, wenn Gott durch den Menſchen wirket, ſo wenig iſt an der Exiſtenz des Menſchen gelegen, wenn Gott exiſtirt, denn wenn Gott wirkt und exiſtirt, ſo wirkt und exiſtirt auch der Menſch, aber nur unter jener Vorausſetzung. Daß wir und wie wir exiſtiren und wirken, darüber belehrt uns unſer Selbſt-, Welt- und Gottesbewußtſein. Um dem Verf. weiter mit einem Einſpruche zu begegnen: Gerade „wenn die endlichen Weſen, eben weil ſie endlich ſind", nicht außer Gott, ſondern ſoweit ſie real und mit ihm identiſch ſind, in Gott exiſtiren, und Gott in ihnen immanent exiſtirt und wirkt, „ſo iſt das göttliche Wirken zur Offenbarung ſeiner ſelbſt von rechtem realen Erfolge," was nicht der Fall ſein würde, wenn das menſchliche

Wesen, so weit dasselbe real ist, vom göttlichen zu unterscheiden wäre, denn so wäre der Erfolg kein göttlicher, also kein Wirken. Und damit ist dargethan, „daß die scholastischen und altprotestantischen Theologen" nicht „wußten, was sie wollten, wenn sie den Begriff des concursus, einer göttlichen Mitwirkung zu der Thätigkeit der geschaffenen Kräfte aufstellten"; denn indem die Kräfte geschaffen sind, sind sie von Gott allein geschaffen, und damit ist zugleich gesetzt, daß Gott allein durch sie wirke, so wie er allein schafft. Wer nun ein Mitwirken des Menschen und zugleich ein Mitwirken Gottes statuirt, der müßte auch ein Mitschaffen annehmen, ein Zusammenwirken und Zusammenschaffen, weil eins das andere einschließt, oder eins mit dem andern zusammenfließt.

(Seite 296.) „Daß Gott Sünde durch Sünde strafe," ist eine durchaus falsche Vorstellung. Denn zum Begriffe der Sünde gehört es, daß sie vermeidlich sei, also daß sie vom Subjekte abhänge, was auf keine Weise dem Begriffe Strafe angemessen wäre. Ueberdieß läßt sich bei der Strafe nur Eine Absicht denken, nämlich die, die Sünde zu tilgen. Strafte nun Gott Sünde durch Sünde, so vermehrte er die Sünde, um sie zu tilgen, und so ergäbe sich das Ungereimte. Wollte man aber einwenden, daß Sünden einen gewissen Grad erreichen müßten, um ihnen Einhalt zu thun, so würde das höchstens zur Ausnahme gehören, aber nicht zur Regel, denn diese ist, daß Sünde sich durch Sünde verstärke.

(Seite 297.) Von den beiden hier angeführten „Momenten im Hingeben an die Sünde", welches Gott zugeschrieben wird, ist keins haltbar, zuerst das negative nicht, denn „wenn Menschen sich innerlich gänzlich von Gott abwenden", so kann man nicht behaupten, daß ihnen „Gott den Beistand seiner Gnade entziehe", denn das wäre ein Gottes unwürdiger Gedanke, und wenn „Menschen sich innerlich gänzlich von Gott abwenden", so liegt darin, daß sie den ihnen zu jeder Zeit dargebotenen Beistand der Gnade Gottes nicht wollen, aber nicht daß „ihn Gott ihnen entziehe". Was nun das zweite „positive Moment" betrifft, so ist es eine falsche Behauptung, „daß Gott die Sünde unter ein Entwickelungsgesetz gestellt habe". Es kann unter diesem Gesetz nur diejenige Organisation des Menschen verstanden werden, nach welcher im Fall der Versündigung ein zunehmendes Verschwinden der Kraft zum Guten eintritt. Es ist also nicht eigentlich Entwickelung, weil darunter ein Mehrhervortreten irgend einer Kraft oder Realität verstanden wird. Der Verf. bedient sich aber dieses unstatthaften Ausdrucks, weil er unstatthafter Weise das Böse für ein reales Produkt oder für einen realen Akt oder Zustand hält. Wer sich dagegen das Böse als das verneinte Gute vorstellt, wird von Entwicklung desselben nicht reden, denn die Entwicklung der Naturkräfte, welche mit dem Zurücktreten des sittlichen Geistes eintritt, gehört nicht hieher, ob sie gleich nicht zu bezweifeln ist, sondern so gewiß sich zeigt, wie die Kälte nur dadurch sich mehrt, daß die Wärme

sich vermindert, und der Schatten dadurch zunimmt, daß das Licht abnimmt. Weil nun weiter die Sünde keine Kraft voraussetzt oder zum Grunde hat, so kann „sie sich auch den Willen nicht unterwerfen", wie der Verf. hier anführt, und „die Freiheit nicht aufzehren"; aber eine schon verzehrte Freiheit fällt zusammen mit einem kraftlosen Willen. Eben so ist auch an eine Selbstverkehrung der Freiheit, aus welcher die Sünde entspringt, nicht zu denken, sondern nur an einen Nichtgebrauch der Freiheit, deren Selbstverkehrung ihrem Wesen nach gar nicht denkbar ist. Daß nun „das Sündigen nicht von einer Selbstentscheidung ausgeht, sondern mehr dem Subjekte widerfährt", wie dem Bewußtlosen und Willenlosen, ist eine Behauptung des Verfs., mit welcher er auf die Seite des Ref. tritt. Das Thun der Natur, was dem Menschen in der Sünde widerfährt, weil er keine Kraft zum Widerstande beweiset, steht allein unter dem Entwicklungsgesetz, welches nichts anderes ist, als das Naturgesetz.

(Seite 298.) Ganz richtig bemerkt der Verf. hier: „Das Entwicklungsgesetz der Sünde ist, wie jedes wahre Gesetz, eine Macht Gottes über die Welt, in welcher er selbst als der Lebendige und Allgegenwärtige wirksam ist," aber, setzt Ref. hinzu, diese Macht Gottes hat an sich mit der Sünde nichts gemein, weil deren Wesen nichtig ist, wobei sich Gott also nicht als der Lebendige und Allgegenwärtige wirksam beweisen kann.

(Seite 299.) Da dasjenige, was der Verf. „das Entwicklungsgesetz der Sünde" nennt, nichts anderes ist, als das Naturgesetz, und Gott hierüber Macht hat, so hat er allerdings auch „eine Macht über die Sünde", aber nur in dem hier angegebenen Sinne. Was die Sünde eigentlich zur Sünde macht, die sittliche Ohnmacht des Subjekts, ist keine Macht, und hierüber hat Gott keine Macht.

(Seite 300.) Hier spricht der Verf. von „Sünden, welche der Mensch nach ruhiger Ueberlegung und mit deutlichem Bewußtsein ihrer Verwerflichkeit begeht", wobei Ref. bemerkt, daß es solche Sünden gar nicht geben kann, daß es bei ruhiger Ueberlegung zur Sünde nicht kommt, daß bei der Sünde das Bewußtsein ihrer Verwerflichkeit allemal verdunkelt ist. Dann erwähnt der Verf. andere „Sünden, welche aus einer Verblendung des Geistes, aus einer Verdunkelung und Verkehrung des sittlichen Bewußtseins hervorgehn". Dasselbe findet sich jedoch bei allen Sünden ohne Ausnahme. Endlich ist von keiner Sünde anzunehmen, was der Verf. von einigen behauptet, daß sie aus einer „unüberwindlichen Gewalt wilder Leidenschaften fließen", weil es undenkbar ist, daß das sittliche Bewußtsein sollte völlig verschwinden können.

(Seite 301.) Daß „die Kausalität des Bösen solle im Geschöpfe liegen", wie der Verf. behauptet, wird vom Ref. bestritten, denn weil sie in Gott nicht liegt, so kann sie auch im Geschöpfe nicht liegen, sonst hätte das Geschöpf eine Kausalität vor dem Schöpfer voraus. Vielmehr hat das Böse nirgends eine Kausalität, und wenn sie im

Geschöpfe angenommen wird, so besteht sie nur im Mangel und Schwachheit des Geistes und Willens. Daraus geht denn hervor, „in welchem Verhältnisse Gott zu dem Bösen steht," nämlich in gar keinem, weil es nicht sein soll und auch nicht ist:

(Seite 302.) „Und das ist es, was das Schuldbewußtsein aussagt," den gänzlichen Mangel an sittlicher Kraft, und deshalb ein Ueberwundensein durch die sinnliche Lust und Begierde, ein Gefangensein durch die Gewalt des Fleisches. Daher ist der Ursprung der Sünde nicht aus der „Selbstentscheidung des Geschöpfes abzuleiten", sondern es findet in der Sünde ein selbstloses Hingerissenwerden Statt. Die Sünde ist entschieden gegen Gottes Willen, und kann nicht durch Entscheidung des Geschöpfes wirklich werden. Läge der Ursprung der Sünde in der Selbstentscheidung des Menschen, so wäre auch Gott nicht von ihrer Kausalität auszuschließen, da der Mensch nicht über etwas entscheiden kann, was der Verf. mit der Selbstentscheidung behauptet, worüber Gott schon entschieden hat. Nach der Theorie des Ref. ist das Böse nur negativ zu denken, daher kann es nie „auf Gott zurückfallen", weil sein Begriff jede Negation ausschließt. Wohl aber ist das Böse im Menschen zu suchen, dessen Begriff die Negation zuläßt.

So ist denn klar zu sehen, welche Bewandtniß es hat mit der von dem Verf. „dem Geschöpfe zugeschriebenen Kausalität des Bösen", daß diese auf keine Weise statuirt werden kann im Sinne des Verfs., weil diese sonst auf jeden Fall auf Gott zurückzuführen wäre, für „deren Wirken denn doch der alte Kanon gilt: causa causæ est causa causati".

Wer, wie der Verf., das Böse für eine Realität, eine Macht, oder ein Princip ausgiebt, der muß aufhören zu denken, um Gott von der Kausalität des Bösen frei zu sprechen, wie das denn auch dem Verf. nirgends gelingen will, so viel Versuche er auch macht. Daher hat denn auch das: intelligo ut credam gleiche Berechtigung mit dem credo ut intelligam; denn wer mit Vorurtheilen glaubt, dessen Urtheil ist befangen, wenn sein Denken nicht über seine Vorurtheile den Sieg gewinnt, wen dagegen die Intelligenz zum Glauben führt, der wird den Weg der Wahrheit nicht verfehlen.

Der Verf. erklärt „die Bestimmung, daß das Böse etwas für Gott sei, ohne durch Gott zu sein", für die seinige. Er beweiset aus der Liebe Gottes, „das Böse könne nicht durch Gott sein," weil dieses „widersprechend wäre", sehr richtig. Aber nun findet sich bei dem Verf. durchaus nichts weiter zum Beweise, daß das Böse für Gott sei. Wahrscheinlich meint der Verf., daß es bei seiner Annahme der Realität des Bösen dieses Beweises nicht bedürfe. Darin irrt er aber sehr. Eben weil Ref. dem Bösen alle Realität abspricht, bestreitet er, daß das Böse für Gott sei, wie es denn auch nicht durch ihn ist.

(Seite 304.) „Die Grundanschauung der h. Schrift, daß in Gott ein tiefer und lebendiger Abscheu vor dem Bösen ist," was der

Verf. hier angiebt, ist allerdings eine zu menschliche, und Gottes nicht ganz würdige. Gott ist zu groß und zu herrlich, und wie soll man noch sagen, als daß er könnte vor irgend etwas einen Abscheu haben, so wie der Mensch. Es muß also dieser Abscheu so genommen werden, daß Gott das Böse nicht wolle, und daß es deshalb nicht sei. Man muß Eins von beiden als real aufgeben, entweder Gott oder das Böse. Entweder giebt es nichts Böses als reales Sein, da es Gott nicht will, oder es giebt Böses als reales Sein, aber im Verhältniß zum Bösen keinen Gott, der Gewalt darüber hat. Die das Böse für real halten, müssen das Letztere annehmen. Wir wählen das Erstere, behalten Gott und lassen das Böse nur in seiner Erscheinung, aber als Realität nichts gelten.

„Wenn man dem Bösen seine Realität erhalten will, so muß man in Gott selbst einen die Idee Gottes unmittelbar aufhebenden Widerspruch setzen, Anordnung eines Widerstrebens gegen Gott durch Gott, Billigung und Verwerfung desselben Objektes in derselben Beziehung." In dieser Verlegenheit befindet sich gerade der Verf. Er will dem Bösen seine Realität erhalten, und muß damit Gott zu ihrem Urheber machen, weil der der Urheber aller Realitäten ist und nicht anders zu denken ist, und dieser Gedanke würde eben den erwähnten Widerspruch herbeiführen. Was nun der Verf. weiter für Uebelstände erklärt, daß „entweder der Gegensatz zwischen dem Guten und Bösen erlischt, der Haß gleiche Berechtigung mit der Liebe erhält, womit denn auch die ethischen Momente der Idee Gottes verschwinden, oder diese Idee in unversöhnlichen Zwiespalt auseinander geht", eins von allem diesen, oder alles wird dem Verf. überall auf dem von ihm eingeschlagenen Wege begegnen, wo er die Realität des Bösen zu vertheidigen sucht.

(Seite 305.) Wenn das Böse wirklich sein soll, so muß auch Gott dasselbe wirken, weil alles Wirkliche von Gott gewirkt wird. Zuverlässig ist es aber, daß Gott das Böse nicht wirkt, aus dem Grunde, weil es nicht wirklich ist, sondern der Realität ermangelt. So wenig nun Gott das Böse wirkt, so wenig läßt sich sagen, daß er das Böse vorher wisse, weil wissen und wirken bei Gott dasselbe ist. Auch was der Mensch Böses wirkt, ist nichts, was Gott vorauswissen könnte.

(Seite 306.) Als „Begebenheit", aber ohne Bezug auf Sittlichkeit, weiß und wirkt Gott das sogenannte materiale im Bösen, was aber nur dem Reiche der Natur angehört. Indem Dr. Olshausen die historische Erscheinung," wofür er das Böse hält, nach dem Urtheile des Verfs., „alles sittlichen Wesens entkleidet," d. h. ihm in sittlicher Hinsicht nur negative Bedeutung zuschreibt, stimmt er mit dem Ref. überein.

(Seite 307.) Dem Ref. ist es gar nicht zweifelhaft, daß Gott das Böse in seiner Erscheinung als Thun der Natur, und seinem Wesen nach als nichtig bekannt ist, daher er das Böse als solches nicht verursacht.

(Seite 307.) Origenes, Gregor von Nyssa und Basilius erklären das Böse für nicht seiend.

(Seite 309.) Daß „die Sünde durch die freie That des Menschen, nämlich durch Adams Fall in die menschliche Natur gekommen ist," wie hier geäußert wird, diese Aeußerung enthält nach der Ansicht des Ref. einen Widerspruch, denn Sünde ist nicht die Wirkung einer freien That, im Gegentheil, „wer Sünde thut, der ist der Sünde Knecht," nicht frei. Adams Sündenfall aber bezeuget nur, daß dem menschlichen Geschlechte die Sünde möglich ist, aber keineswegs „daß in ihm zugleich jedes Individuum der menschlichen Gattung schuldig geworden sei," worüber Adams Fall gar nichts aussagen, nur eines jeden sittliches Bewußtsein Zeugniß geben kann.

(Seite 311.) In Bezug auf die Anmerkung des Verfs. unter dem Texte, erwähnt Ref., daß der Mensch, in so weit er sündigt, sich auch der Persönlichkeit und Freiheit begiebt, und sich der Welt gleichstellt, oder, was dasselbe ist, sich unter den „Naturmechanismus" stellt, gegen welchen das imposante Gesetz der Freiheit die einzige untrügliche Schutzwehr ist.

Seite 312 sagt der Verf.: „Denn ist das Böse wirklich die Lücke im Weltzusammenhange, das Fehlen eines positiven Momentes, das durch diesen Zusammenhang an dieser Stelle gefordert wird, so gehört es, was das göttliche Wissen betrifft, unstreitig zur Wahrheit und Vollkommenheit desselben, diese Lücke als das, was sie ist, zu erkennen."

Hierzu bemerkt Ref. Es gehört nicht zur Vollkommenheit des göttlichen Wissens, jene Lücke zu erkennen, weil es überhaupt nicht zur göttlichen Vollkommenheit gehört, Lücken, Mangel, Irrthum zu erkennen, sondern die Gegenstände des göttlichen Erkennens sind nur die Fülle und die Wahrheit. Durch die gedoppelte Erkenntniß des einander rein Entgegengesetzten würde Gott unter das Gesetz des Gegensatzes gestellt, was ungereimt wäre.

„Mit Hülfe des verneinenden Begriffes vom Bösen," fügt Ref. hinzu, kann und muß dasselbe von der Verursachung und dem Wissen Gottes ausgeschlossen werden, mag das nun Privation oder einfache Negation genannt werden. Das Böse aber ist nie das „minder Vollkommene," also doch immer Vollkommene, nur im niedern Grade, wie der Verf. hier andeutet, sondern das Böse ist das gar nicht Vollkommene, nicht einmal Reale, das nicht Gute. Für die richtige Weltbetrachtung ist das Böse nur ein Nichts, und Schimpflicheres kann von ihm nicht ausgesagt werden. Jedes eine Realität bezeichnende Prädikat ist sein Lob und sein Ruhm und kann eine Lockung für seine Freunde und für die Unentschiedenen und Schwankenden werden.

(Seite 320.) Hier erklärt der Verf.: „Ist ein Gericht Gottes über die Sünden der Menschen, so liegt darin zuerst dieses, daß die Sünde als Sünde nicht ein blos Negatives ist, wenigstens nicht in dem Sinne, in welchem daraus folgen würde, daß sie für Gott gar

nicht vorhanden sei, sondern daß ihr Realität, wenn auch verkehrte, zukommt." Dazu bemerkt Ref.: Es ist auf keine Weise abzusehen, warum die Sünde, als Objekt der Strafe, nicht solle ein blos Negatives sein. Man denke nur an die Unterlassungssünden. Diese sind doch auch Objekt der Strafe. Aber Realität ist darin auch von dem Verf. nicht zu entdecken. Und auch in der Begehungssünde ist keine Realität, auch keine verkehrte, womit gar kein Sinn zu verbinden ist. Die Strafe aber ist das Gefühl des Mangels am Geiste und der Knechtschaft unter der Gewalt der sinnlichen Natur im sittlichen Bewußtsein. Wenn nun der Verf. weiter voraussetzt, daß „Gott die Creatur richtet," so ist daran zwar kein Zweifel, aber eben so wenig daran, daß die Creatur sich selbst richtet, weil sie Gott so eingerichtet hat. Die Creatur ist mithin ihr eigener Gesetzgeber, Richter und Rächer. Damit fällt denn auch die Behauptung über den Haufen: „Peccati ultor non peccati auctor." Dieser Satz enthält nur die Wahrheit, daß im Menschen ein anderes ultor peccati ist, nämlich der Geist, und ein anderes auctor peccati, nämlich das Fleisch oder die Sinnlichkeit bei der Schwachheit oder Passivität des Geistes, welche letztere eigentlich auctor peccati ist. Und daraus wieder ist klar, daß im Falle der Sünde von Selbstständigkeit nicht die Rede sein könne, worauf schon früher hingewiesen worden ist. In dem Bewußtsein des Verlustes der Selbstständigkeit und Freiheit im Falle der Sünde widerfährt dem Schuldbegriffe sein Recht.

Die richtende Thätigkeit Gottes äußert sich im Gewissen des Menschen, welches Zeugniß giebt, daß die Sünde nicht nothwendig, sondern zu vermeiden ist. Der göttliche Weltplan ist aber so, daß bei allem Vermögen des Menschen zum Guten das Böse immer möglich bleibt als Gegensatz, ohne welchen die Welt nicht Welt wäre.

(Seite 321.) Hier und im Folgenden will der Verf. die Strafe von der Züchtigung unterschieden wissen. Es läßt sich jedoch beides nicht unterscheiden. Denn angenommen, die Züchtigung bezwecke die Besserung, wie der Verf. meint, die Strafe dagegen die Offenbarung der Unverletzbarkeit der Majestät des Gesetzes, so ist ja die Erkenntniß, welche die Strafe gewährt, von der Unverletzbarkeit der Majestät des Gesetzes eben das Besserungs-Mittel, der Weg, der zur Besserung führt, und die Verherrlichung Gottes in der Vorstellung des Menschen durch die Strafe hat auch kein schöneres Ziel, als die Besserung des Menschen. Das also ist das Wesen oder die Bedeutung, der Sinn der Strafe, daß das Gesetz, selbst im Falle der momentanen oder noch so lange währenden Nichtbeachtung, dessenungeachtet seine Würde behauptet in dem Subjekte selbst, im Menschen, welches beweiset, daß die Nichtbeobachtung des Gesetzes nur eine Ausnahme von der Regel (nicht wie der Verf. es vielleicht vorziehen würde, eine Regel mit Ausnahmen), dagegen die Erfüllung des Gesetzes die Regel sei, denn nur der Erfüllung wegen, d. h. der Besserung wegen ist das Gesetz gegeben und wird die Strafe vollzogen. So ist die sittliche

Natur des Menschen die Quelle des Sittengesetzes und die Bürgschaft für die Aufrechthaltung desselben, indem dieselbe Natur, welche dem Menschen das Gesetz giebt, ihn als Uebertreter auch züchtiget und straft und darin seine Würde behauptet.

(Seite 322.) Wenn sich „ein Gesetz mittelbar durch die Strafe realisirt," so ist das die Wirkung des sittlichen Bewußtseins, denn anders kann sich das Sittengesetz nicht realisiren. Was nun „die göttliche Strafe" betrifft, so muß dem Verf. gegenüber, welcher das Gegentheil behauptet, allerdings „ihr eigentlicher Zweck um so mehr in der Besserung des Gestraften liegen, da diese in der vollen Wahrheit ihres Begriffes gefaßt, auch Zweck der Erlösung ist." Denn indem der Erlöser erlöset, straft und züchtiget er, weckt die Gewissen auf, zündet Licht an, daß der Morgenstern aufgehe in unseren Herzen.

Die Unterscheidung von Züchtigung und Strafe, wie wir sie bei dem Verf. finden, taugt im Grunde nichts. Denn was ist Strafe, als „thatsächliche Offenbarung, daß das Gesetz durch die Auflehnung dagegen nicht wirklich verletzt worden ist," wenn die Thatsache den Uebertreter nicht züchtiget, d. h. wenn er die Thatsache in gar keine Verbindung mit der Uebertretung des Gesetzes bringt? da es hingegen einer Thatsache gar nicht bedarf, um von der Züchtigung glänzende Erfolge zu sehen.

Im Gegensatz mit dem Verf. denken wir uns, daß Züchtigung, Strafe und Erlösung einen und denselben Zweck haben, nämlich die Besserung.

(Seite 323.) Nach dem Vorstehenden können wir denn auch dem Verf. nicht zugeben, daß „die Aufhebung der Strafe zum Begriffe der Erlösung gehöre," denn wir können uns nun einmal die Strafe nicht ohne den heiligsten Zweck von Gott geordnet denken, wie ihn die Erlösung nicht heiliger haben kann.

Wäre, wie der Verf. zu verstehen giebt, „das eigenthümliche Gebiet der Strafe die sinnliche Seite unseres Wesens," welche wir mit den Thieren gemein haben, so wären ja Strafen nirgends wirksamer als im Thiergeschlechte, was doch gar nicht der Fall ist, da hier zwar auch von Strafen die Rede ist, aber doch nur uneigentlich, wo sie denn auch eine ganz andere Wirkung hervorbringen, nämlich nur eine Gewöhnung, wie sie der Naturtrieb der Thiere gestattet, wobei von Schuld und Sittlichkeit ganz abgesehen werden muß. Nach dem Verf. soll „Strafe Offenbarung der unverletzlichen Majestät des Gesetzes sein," damit aber ist die sinnliche Seite unseres Wesens in gar keinen Zusammenhang zu bringen, sondern lediglich die geistige Seite, welche die Strafe, als Folge der Sünde, mit der Sünde selbst als Züchtigung in Verbindung bringt. „Und wenn wirklich das eigenthümlichste Gebiet für die Wirksamkeit der Strafe die sinnliche Seite unseres Wesens ist, die Erlösung dagegen sich primitiv an den Geist wendet," so kann ja die Aufhebung der Strafe nicht wesentlich zum Begriffe der Erlösung gehören, da der Verf. soeben behauptet hat, die Strafe wirke auf die

Sinnlichkeit, die Erlösung auf den Geist. Auf diese Weise ergiebt sich ein Widerspruch, in welchen sich der Verf. verwickelt. Wenn nun der Verf. frägt: „Läßt sich die wahre Besserung etwa eben so gut durch ein Wirken auf die Sinnlichkeit, wie durch ein Wirken auf den Geist zu Wege bringen?“ So antworten wir: Von der Sinnlichkeit ist für die Besserung nichts zu erwarten, aber eben darum erwarten wir um so mehr von dem Wirken auf den Geist auch durch die Strafe, nichts von dem Wirken auf die Sinnlichkeit, wir sparen daher unsere Mühe, auf die Sinnlichkeit zu wirken, wecken aber um so mehr das Gewissen auf, was uns ohne Wirken auf die Sinnlichkeit gelingen kann und wird.

Wäre es wirklich so, wie der Verf. meint, daß „beide Sphären, die der Strafe und die der Besserung oder Erlösung sich einander ausschlössen,“ so hätten wir uns unter Strafe nichts weiter zu denken, als die üble Folge einer gesetzwidrigen Handlung, welche aber gar nicht als gesetzwidrige Handlung erkannt würde, weil alle Kraft und Wirksamkeit des Geistes fehlte. Es wäre dann die Strafe ein Ereigniß, was auf dem sittlichen Gebiete, weil keine Wirkung, darum auch keine Bedeutung hätte, ein Uebel, was ohne alles sittliche Bewußtsein, oder in gar keinem Zusammenhange damit empfunden würde. Es versteht sich dabei von selbst, daß das empfundene Uebel das Wenigste, das Bewußtsein dagegen, der Geist, der eins mit dem andern verbindet, das Meiste wirkt. „Denn das Fleisch ist kein nütze, der Geist ist es, der da lebendig macht,“ der uns auch allein das Gesetz in seiner Majestät und Würde vorzustellen vermag.

(Seite 323 und 324.) Wenn der Verf. behauptet, daß „mit dem Beginn der lebendigen Theilnahme an der Erlösung alle eigentliche Strafe sofort verschwindet,“ so ist das nur in so weit richtig, als der Mensch erlöset, d. h. sündlos ist. „Dagegen bleibt der Mensch Objekt der göttlichen Strafgerechtigkeit,“ so lange er nicht sündlos ist, obgleich er sich der Erlösung nicht verschließt. Joh. 3, 36. Der Glaube an den Sohn Gottes ideal gedacht, hat allerdings ein sündloses und strafloses Leben zur Folge. Es hat dies aber mit dem Apostel noch keiner ergriffen. Aber auch das Streben danach schon ist der Weg zum ewigen Leben.

Da der Verf. immer wieder die Strafe der Züchtigung entgegenstellt, so ist immer wieder darauf hinzuweisen, daß göttliche Strafe ohne Bewußtsein der Sünde nichts bedeutet, daß sie aber mit diesem Bewußtsein der Züchtigung gleich ist.

(Seite 235.) Der Verf. vermag, wie es scheint, den Zorn Gottes mit dessen Liebe in seiner Vorstellung von Gott zu vereinigen. Ref. vermag das nicht, denn er denkt sich unter Zorn immer Leidenschaft.

(Seite 236.) „Die Zerrüttung des Innern des Sünders kann sich nur dann in der Zerrüttung seines äußerlichen Zustandes abspiegeln,“ welches der Verf. behauptet, wenn der Sünder selbst durch

sein Schuldbewußtsein eins mit dem andern in Verbindung bringt, z. B. wenn er sich vorstellt, er habe sein Ungemach für seine Sünde verdient. Deshalb wäre es unverantwortlich, Ereignisse, die den Sünder unangenehm berühren, der Strafgerechtigkeit Gottes zuschreiben, wenn die Ereignisse von der Art sind, daß sie dem Besten begegnen können. Dagegen wird alles auf das Gewissen ankommen, welches den Tugendhaften in Ruhe läßt unter unruhigen Auftritten, und den Sünder auf das Höchste beunruhigt schon bei kleinen Störungen, und das dienet zur Besserung, wie alle Strafe.

„In der sündigen That", behauptet der Verf., „liegt ein Angriff auf die Majestät Gottes." Das ist aber, nach des Ref. Ueberzeugung, gar nicht der Fall und ganz unmöglich. Wo es etwa diesen Schein haben sollte, da ist, wie in dem Gottlosen immer, gar keine Vorstellung von der Majestät Gottes vorhanden. Denn, wo sich eine solche findet, da hat sie eine unüberwindlich anziehende Kraft und Wirkung, also daß die Majestät Gottes lebhaft vor die Seele gerückt einerlei ist mit und begleitet von der höchsten Ehrfurcht, von Gehorsam und Ergebenheit. Das lehrt uns Selbstbeobachtung und Erfahrung, die wir in unserm innern Leben machen. Und umgekehrt, wo keine Gottesfurcht ist, da ist auch keine Vorstellung von Gottes Majestät, und auch kein Angriff auf dieselbe, so daß Gott davor ganz sicher ist und unverletzlich, auch ohne Strafe. In der Sünde liegt weiter nichts, als die Neigung der Sinnlichkeit zu sinnlicher Lust, welche jede höhere, edlere Erkenntniß und die Lust am Gesetze des Herrn verwischt. Wenn aber der Mensch wieder zur rechten Erkenntniß kommt, so muß ihm auch der frühere Mangel daran einleuchten, und der dabei empfundene Mißmuth, als seine Strafe, kann ihn zwar nicht bewegen, sich glücklich zu preisen und sich mit vergeblichen Hoffnungen zu schmeicheln, aber als Zeichen seiner Gottesfurcht wird es ihn lehren, weise und vorsichtig zu wandeln, daß er künftig prüfe, was da sei des Herrn Wille.

(Seite 327.) Wenn der Verf. hier zu verstehen giebt, daß „durch die Strafe im Unterschiede von der Züchtigung die volle Persönlichkeit des Gestraften anerkannt werde," so beweiset er eben, daß zwischen Züchtigung und Strafe kein Unterschied zu machen ist. Denn es gehört volle Persönlichkeit dazu, ein Uebel als Strafe anzusehen, d. h. dasselbe mit einer Vergehung als deren Folge oder damit in Verbindung zu denken, wodurch die Strafe der Züchtigung gleich wird. Wenn nun der Staat die Verbrecher nicht als zu bessernde Kinder betrachtet, so ist das ein Mangel in seinem Strafverfahren, und auf die Strafgerechtigkeit Gottes nicht überzutragen.

(Seite 328.) „Der Begriff der Schuld mit Rücksicht auf die Strafe" soll nach dem Verf. „seine volle Realität behalten," das ist nach dem Urtheile des Ref. nur dann zu erwarten, wenn unter Schuld dasjenige verstanden wird, was zwar nicht geleistet worden ist, aber noch zu leisten bleibt, also Schuld gleich ist der Pflicht, zu deren Erfüllung die Strafe dienen soll, als Mittel zur Besserung,

gleich der Züchtigung. Weiterhin ist es eine völlig irrige Ansicht des Verfs., daß „der Sünder Gott gegenüber seine Selbstständigkeit geltend mache.“ Der Sünder mag das im Irrthum seiner Lüste wähnen, die Wahrheit ist es nicht. Die müßte ihn lehren, daß er im Momente des Sündigens seine Selbstständigkeit aufgebe und nicht geltend mache. Wenn nun der Verf. fortfährt und urtheilt: „der Fromme sei sich bewußt, diese Selbstständigkeit nur dazu zu haben, um sich Gott hinzugeben,“ so hat ja der Verf. damit ausgesprochen, daß die Selbstständigkeit des Frommen eine ganz andere ist, als die des Sünders. Denn bei dem Sünder ist Selbstständigkeit ein Vermögen, sich gegen Gott geltend zu machen, bei dem Frommen ein Vermögen, sich Gott zu ergeben. Daraus möchte folgen, eine von diesen Selbstständigkeiten ist keine, entweder die des Sünders oder die des Frommen ist keine. Dem Frommen können wir sie jedoch nicht absprechen, denn es gehört dieser Vorzug, es gehört viel dazu, sich Gott zu ergeben. Dagegen gehört zum Begriff des Sünders Unselbstständigkeit, sich der Welt gleich stellen. „Uebel des irdischen Lebens,“ welche dem Sünder nicht „zu heilsamen Züchtigungen dienen,“ sind ihm auch keine Strafe, denn sie werden von ihm nicht als solche empfunden, da er sie in keinen Zusammenhang mit seinen Sünden bringt. Thäte er das aber, so wäre seine Erfahrung in seinem Bewußtsein eine Strafe und gleich der Züchtigung.

(Seite 329.) „Daß das Schuldbewußtsein sollte eine andere als subjektive Bedeutung haben,“ wie der Verf. hier andeutet, also eine andere, als für das Subjekt, den Menschen, ist undenkbar. Es läßt sich nämlich kein Objekt denken, von welchem aus es sich in die menschliche Sphäre herabließe. Und dächte man sich auch ein solches Objekt in Gott, und das Schuldbewußtsein als allgemein sittliches Bewußtsein, um es mit Gott in Uebereinstimmung zu bringen, so würde es doch durch seinen Uebergang in den Menschen subjektiv werden und wirken, und zwar auf eine der Erlösung förderliche Weise, was nicht der Fall sein würde, wenn es objektiv bliebe, also den Menschen nicht berührte.

(Seite 330.) Daß alle Erweisungen Gottes gegen die Menschen „Erweisungen der Gnade Gottes sind“, versteht sich von selbst. Daß es aber vom Menschen, von seiner Freiheit, Religiosität und Sittlichkeit abhängt, ob und wie viel ihm von der Gnade Gottes zufließe, je nachdem er sein Herz und Gemüth ihr aufthut, oder verschließt, ist eben so gewiß. Denn selbst da, wo der Mensch behauptete, daß das Oeffnen seines Herzens für die Gnade Gottes nicht aus eigener Vernunft und Kraft geschehe, würde doch anzunehmen sein, daß er irre, wenn er gesteht, daß sein Herz für den Gedanken an die Gnade Gottes empfänglich und aufgeschlossen, und daß dieser Aufschluß ihm angenehm und nach seinem Sinne sei. Ist der Aufschluß nach seinem Sinne und ihm angenehm, so hindert uns nichts anzunehmen, der Schlüssel zu seinem Herzen liege in seinem Sinne, und

er eigne sich aus eigener Vernunft und Kraft zu, was ihm die Gnade Gottes durch seine sittliche Natur und Anlage Gutes bietet, weil er alles prüfen und das Beste behalten kann aus eigener Vernunft und Kraft. Und umgekehrt; wenn jemand behaupten wollte, daß er Alles aus eigener Vernunft und Kraft vollbringe ohne die Kraft Gottes, so müßte er erst alle sein Gottesbewußtsein wegleugnen, oder sein Selbstbewußtsein dazu machen.

Gegen die hier weiter von dem Verf. geäußerte Ansicht, „daß es außer der göttlichen Kausalität noch eine andere von relativer Selbstständigkeit gebe, deren Selbstentscheidung nicht ein von Gott Hervorgebrachtes, sondern für Gott selbst ein Gegebenes ist," legen wir hiermit Protest ein, weil wir eine solche Kausalität mit der göttlichen nur im Widerspruche denken könnten. Wer diesen Widerspruch nicht findet, der hat offenbar noch eine falsche Vorstellung von der göttlichen Kausalität und vom Wesen und Grunde der Sünde.

(Seite 331.) Wenn der „Höhepunkt der Erlösung das Sühnopfer des Erlösers ist," so hat ja das alte Testament denselben schon übertroffen mit dem Spruche, daß „Gott Wohlgefallen an der Gerechtigkeit habe, aber nicht am Opfer," und nur an diesem, in so fern es die gerechte Gesinnung bezeuge. Die „Vergebung der Sünden" aber knüpft sich von selbst an Tugend und Gerechtigkeit, oder vielmehr sie ist eben so schwer, als jene zu erlangen, oder eben so leicht, je in welchem Grade der Glaube oder die Liebe zu Gott den Menschen beseligt, indem das Bewußtsein der Sünde das Gemüth mit Trauer und Schmerz erfüllt.

Soll nun „von der vollen Realität des Begriffes der Schuld der Begriff der Vergebung" abhangen, so geht allerdings der letztere verloren in so fern, als der Begriff der Schuld, als etwas Nichtgeleistetes, keine Realität hat. Dann tritt Vergebung der Sünde nur da ein, wo das nichtgeleistete Nochzuleistende geleistet, dem Mangel abgeholfen wird, was bei jedem geschieht, der mit der Fülle, die ihm fehlt, zugleich seinen Mangel erkennt und nach der Fülle strebt. Dafür sorgt jedes richtige Gefühl, daß man „die Sünde nicht für unabänderliche Ordnung des menschlichen Lebens halte," was der Verf. befürchtet, als vielmehr das Gute. Und dasselbe sittliche Gefühl, so sehr es sich des Guten freuet, so sehr bekümmert es sich um die Momente im Leben, die anstatt der Geschäfte des Geistes die Werke des Fleisches aufweisen.

Es ist also, was der Verf. Seite 332 bestreitet, Raum genug „zu sittlichem Ernste", und der Verf. hat bei seiner Annahme nicht mehr. Ja es hat eine viel höhere Bedeutung, wenn ein Mensch nichts thut, wo er Gutes thun könnte, als daß er seinen sinnlichen Trieben folgt, also Böses, und nach des Verfs. Ansicht immer Etwas thut, so daß man sich bei dem Etwas noch denken kann, was man will, oder doch meinen kann, Etwas denken zu können, und zwar Etwas, was in sittlicher Hinsicht mit dem Willen Gottes zusammen-

fallend zu denken ist, und das ist der Stachel, dem die Theorie des Verfs. immer ausgesetzt bleibt. Dagegen ist des Ref. Ansicht die, nach welchem, was wider Gottes Willen ist, wie das Böse, auch Nichts ist, was wir am meisten zu scheuen haben, als Leerheit, Ohnmacht, Schwachheit. Hier ist am allerwenigsten „ein unbekümmertes Hinweggleiten über die Tiefe des Gegensatzes," sondern es wird auf diese Weise die tiefste Kluft gegraben zwischen gut und böse, die niemand überspringen kann, und unmöglich ist jemals die „Beruhigung über das im eigenen Leben vorhandene Böse", als Nichts, wo Etwas sein sollte und könnte. Von dem Nichts und seiner Bedeutung hier hat nur derjenige eine angemessene Vorstellung, der sie von der Realität des Guten hat. Eine Grundstimmung nach dieser Grundvorstellung kann die „Energie des sittlichen Lebens nie lähmen." Der Verf. erklärt hier wieder das Böse für die „Macht eines verkehrten Lebensprincips". Ref. bemerkt dagegen: das Böse ist weder eine Macht noch ein Lebensprincip von sittlicher Bedeutung, sondern das Gegentheil, sittliche Ohnmacht und Macht des Naturzwangs. Und ein „verkehrtes Lebensprincip" ist eben gar keins, oder ein Princip, was dem Menschen von der Sinnlichkeit gesetzt ist, was er also mit der unvernünftigen Creatur gemein hat. Wenn nun der Verf. „der Reue eine Selbstbestrafung" zutheilt, so wird er selbst zugeben müssen, daß diese Selbstbestrafung gleich ist einer Selbstzüchtigung als Mittel der Besserung.

(Seite 333.) Dem Ref. ist es unerklärbar, wie der Verf. zwischen dem „geschehenden Bösen und dem geschehenen" einen erheblichen Unterschied machen kann, da das geschehende nach dem Verlauf des Momentes sofort ein geschehenes wird. Oder sollte der Moment nicht verlaufen, sondern fixirt werden? jedoch wozu? etwa dazu, daß das Böse nicht geschehe? dann wäre vom Bösen nicht zu reden; sollte es aber geschehen, so würde es sogleich in die Vergangenheit eintreten. Das Böse stellt sich uns auf gleiche Weise dar, es mag in der Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft geschehen.

Wenn der Verf. nun weiter angiebt, aus dem Vorhergehenden „würde folgen, daß der Sünder, um in das kindliche Verhältniß zu Gott aufgenommen zu werden, keiner Sühne, wie keiner Reue und Vergebung bedürfte, sondern nur vom Bösen abzulassen und sich zu Gott zu wenden brauchte", so gibt er damit zu verstehen, wie unzulänglich es ihm scheint, wenn der „Sünder vom Bösen abläßt und sich zu Gott wendet", und daß dies geschehen könne ohne Sühne, Reue und Vergebung. Ref. ist der Meinung, daß von dem Sünder nicht mehr gefordert werden kann, als daß er „vom Bösen ablasse und sich zu Gott wende", denn dieses schließt Sühne, Reue und Vergebung mit ein. Was etwa noch fehlte, könnte auch nichts Besseres bewirken, als die angegebene mit dem Sünder vorgegangene Veränderung, in seiner Gemeinschaft mit Gott. Selbst der Glaube, daß uns um des Sterbens Jesu willen unsere geschehenen Sünden vergeben werden,

kann auch nichts Besseres in uns wirken, als den Entschluß, die Lust und Kraft, hinfort nicht mehr zu sündigen. Das nach des Verfs. Ansicht Wünschenswertheste, der Glaube an Gottes Gnade und Vergebung, ist ja doch nur Vorgeschmack des beseligenden Genusses selber, welchen der hat, der in der That in Gemeinschaft mit Gott lebt und wandelt. Darauf geht ja doch endlich alles aus. Ist es nun mit einem Menschen wirklich dahin gekommen, so bleibt am Ende nichts weiter zu denken übrig, als daß Gott selbst ihn dahin gezogen habe, wobei es ganz gleichgültig ist, wie das geschehen ist.

Allerdings kann Geschehenes nicht ungeschehen gemacht werden, das ist aber auch gar nicht nöthig, wie es dem erscheint, der sich die Sache richtig denkt. Der Verf. hat es sich so gedacht. Die Sünde ist das Geschehene. Angenommen nun, der Sünder bessere sich mit der Zeit und thue Gutes, so kann nach der Ansicht des Verfs. dieses Gute das frühere Böse nicht ungeschehen machen. Das ist allerdings so, wenn man das sittliche oder unsittliche Thun des Menschen nur als zeitliche That ansieht. Allein diese Ansicht ist falsch. Die Hauptsache ist die stetige sittliche Verfassung des Menschen, welche als Vermögen in jedem Augenblicke die That hervorbringt, also die auf die böse Gesinnung folgende gute oder bessere. Und wenn der Mensch von seiner Besserung ein Bewußtsein haben kann und wirklich hat, so kann er nicht zugleich ein Bewußtsein seiner Verschlechterung früherer Zeit haben, weil sonst das Bewußtsein der Uebereinstimmung mit Gott und seinem Gesetze alle Bedeutung verlieren würde. Und umgekehrt ist die letzte That des sonst Tugendhaften und Frommen, wenn es möglich wäre, eine sündhafte, so erfährt er davon einen Eindruck in seinem Gemüthe, welcher jeden früheren überwieget, nach welchem es ihm selber vorkommt, als wäre das geschehene Gute von ihm ungeschehen gemacht. Es kommt mit einem Wort auf die jedesmalige gegenwärtige Empfindung des Handelnden, als auf ein Gottesurtheil, an. Daher man ganz richtig die Störung „der Gemeinschaft der Menschen mit Gott nur in das geschehende, nicht auch in das geschehene Böse setzt", weil nur das erstere Zeugniß giebt von der gegenwärtigen Gesinnung, was der Verf. nicht zu billigen scheint.

Der Verf. meint, „die bösen Handlungen theilten dem Willen und dem gesammten innern Leben eine verkehrte Richtung und Beschaffenheit mit." Nach des Ref. Ueberzeugung findet gerade das Gegentheil Statt, nämlich, um in der Weise des Verfs. zu reden, die verkehrte Richtung und Beschaffenheit des Willens und des gesammten innern Lebens hat die bösen Handlungen zur Folge, oder die bösen Handlungen fließen aus der verkehrten Richtung des Willens. Und wenn es scheint, als zögen böse Handlungen andere derselben Art nach sich, so ist es immer der durch Nachgiebigkeit gewährte sinnliche Sinn, welcher zu bösen Handlungen um so mehr disponirt wird, je mehr das Gegentheil von dem stattfindet, was man Uebung im Guten nennt.

Darüber, daß „eine Sünde niemals eine Störung der göttlichen

Weltordnung, oder einen Angriff auf die Majestät ihres Urhebers" enthalten kann, hat sich Ref. oben schon hinlänglich ausgesprochen, im Gegensatze mit dem Verf.

(Seite 334.) Daß „Gott eine allumfassende Erinnerung der Sünde habe, und daß die Sünde auf diese Weise festgehalten und aufbewahrt bleibe", wird vom Ref. bestritten, als undenkbar, weil in der Erinnerung Gottes, wenn diese möglich ist, sich Gegensätze nicht finden können. Uebrigens ist eine „Sünde" nur „unvergeben" in dem handelnden Subjekte, und zwar so lange, als sie eine unbereuete und unüberwundene ist. Die Vergebung kommt nicht von außen, sondern ist ein Vorgang im Innern des Subjekts, der sich nach Gesetzen im Reiche der Sittlichkeit und des sittlichen Bewußtseins richtet.

Beiläufig bemerkt Ref. hier, daß jede unbereuete Sünde nicht nur eine unvergebene, sondern auch eine nicht zu vergebende ist, eine solche, welche nicht vergeben werden kann, also eine Sünde wider den heiligen Geist, von welcher der Herr sagt, daß sie nicht vergeben werden könne. Sehr weise. Denn die Reue ist lediglich Wirkung des heiligen Geistes. Wo nun zwar Sünde, aber keine Reue ist, da ist auch gänzlicher Mangel am heiligen Geiste, welches der Herr so ausdrückt, sie wäre „wider den heiligen Geist".

(Seite 334.) Wenn der Verf. den Ausspruch vertheidiget, „daß die geschehenen Sünden nicht nichts sind, sondern eine von Gott scheidende Macht," so erinnert Ref. dagegen, daß die geschehenen Sünden, eben weil sie nichts sind, von Gott scheiden, denn wer sittenlos ist, der ist gottlos, der Gesittete ist Gottes Freund, oder auch fleischlich gesinnt sein ist Feindschaft wider Gott, gleich dem Geschiedensein von Gott. Alle Negation scheidet von Gott. Wären die Sünden eine Realität, oder gar eine Macht, so würden sie mit Gott verbinden, weil Gott jeder Realität immanent ist. Die Ehre und der Ruhm, eine Realität oder Macht zu sein, kommt der Sünde nicht zu.

(Seite 335.) Was der Verf. hier in Bezug auf das Heidenthum urtheilt, „daß die subjektive Vorstellung dem Göttlichen seine Heiligkeit raubt, und es in die Gegensätze und den Zwiespalt des creatürlichen und menschlichen Lebens herabzieht," das kann auch denjenigen christlichen Theologen unserer Zeit begegnen, welche sich nicht beständig von dem Geiste freier wissenschaftlicher Forschung und zwar unbedingt leiten lassen.

Der Verf. erklärt: „Das wahre Menschlichsein Gottes hat nur das Christenthum," und doch hat er das so eben auf derselben Seite seines Buches gerügt an den Heiden. Diese nämlich haben sich ihre Götter zu menschlich gedacht, weil sie aus Schwachheit im Denken nicht anders konnten. Es scheint also, als ob sich die Vorstellung, welche der Mensch von Gott hat, nach der Stufe der Kultur richte, welche er einnimmt. Je höher diese Stufe ist, um so höher ist seine Vorstellung von Gott. Die Vorstellung von Gott, wie sie unser Herr und Meister, Christus, hatte und uns mittheilt, läßt auf den Gedanken an das

Menschlichsein Gottes nicht kommen, und auch andere Stellen des N.-Ts. stellen Gott viel zu erhaben dar, um menschlich zu sein. Der Verf. nun macht Gott zwar nicht dadurch menschlich, daß er ihn den Leidenschaften (mit Ausnahme des Zornes vergl. Seite 325) und den Sünden unterwirft, aber menschlich macht er Gott doch. Sich Gott menschlich zu denken, oder das Menschlichsein Gottes anzunehmen, ist zwar menschlicher Schwachheit zu verzeihen, aber wo es zu vermeiden ist, muß es vermieden werden, weil das Menschliche nicht Gegenstand des religiösen Glaubens sein kann, sondern nur das Göttliche. Ist das Menschlichsein Gottes Gegenstand des Glaubens, so giebt das Anlaß zum Zweifel bei denen, welche die Vorstellung von Gott von allem Menschlichen rein erhalten möchten. Sollte sich aber auf der andern Seite von der Forderung des Glaubens an ein in jeder Hinsicht übermenschliches Wesen, welches auf keine Weise ein Menschlichsein haben, oder mit dem menschlichen Wesen verglichen oder bezeichnet werden könnte, deshalb der Zweifel herleiten, weil man ein Menschlichsein zum Glauben bedürfe, so ist das doch nur der Fall bei den Schwachen an Erkenntniß. Es ist zwar weder deren Zweifel noch deren Glauben zu verdammen, weil es jedem gestattet sein muß, nach dem zu greifen, was er zum Glauben und Leben bedarf, aber beneidenswerth oder gar nachahmungswerth können wir beides nicht finden, sondern bleiben bei unserm Zweifel an „dem wahren Menschlichsein Gottes", um bei dem Glauben an das Göttlichsein Gottes zu bleiben, und haben die Ansicht des Herrn zum Schutz auf unserer Seite: „Selig sind, die nicht sehen und doch glauben."

(Seite 336.) Behauptet der Verf. von andern Schriftstellern, daß sie darin einverstanden seien, indem sie „das Böse in letzter Instanz als ein für den Menschen Nothwendiges betrachten", so ist der Verf. selbst auf der Seite, die er bekämpft, in sofern und darum, weil er das Böse für eine Macht und für ein Princip, für eine Realität ausgiebt, und doch nicht nachweisen kann, daß es eine andere Kausalität außer Gott habe, so daß das Böse als Realität immer auf Gott zurückzuführen, im Wesen Gottes gegründet ist, und dann nothwendig zu seiner Offenbarung in der Welt gehört. Dieser Grund der Nothwendigkeit des Bösen fällt weg bei der Annahme, daß das Böse Nichts sei, als das Fehlen des Guten, wo dieses sein könnte und sollte mit der Möglichkeit des Gegentheils. In wie weit nun dieses Nichts selber nothwendig ist, ist eine andere Frage. Eine absolute Nothwendigkeit des Nichts ist undenkbar bei der Annahme einer absoluten Nothwendigkeit des Seins in Gott. Die relative Nothwendigkeit des Nichts aber, welche denkbar ist, verliert ihre Bedeutung vor der Differenz zwischen der absoluten und relativen Nothwendigkeit. Im gemeinen Leben jedoch reicht es hin, sich vom Selbstbewußtsein belehren und überzeugen zu lassen, daß das Böse als Nichts zwar möglich,

aber nicht wirklich und nicht nothwendig sei, da ein Vermögen zum Guten mit der Freiheit des Willens immer vorhanden ist.

Die hier weiter vom Verf. erwähnte „dualistische" Ansicht ist eine verzweifelnde, verzweifelte, verteufelte, weil man nicht wußte, wohin mit dem Bösen, wenn es doch real sein soll, und dann doch noch die consequenteste unter allen übrigen Ansichten, welche die Realität des Bösen festhalten.

(Seite 337.) Ist „das Böse nothwendiges Moment des Universums", so ist es doch nicht „nothwendiges Produkt des absoluten Willens Gottes", und in diesem Gedanken ist der der Nothwendigkeit des Bösen im Universum als verneinender Gegensatz des Guten, wodurch sich das Universum von Gott unterscheidet, indem das Gute als Wille Gottes mit ihm identisch ist, zu ertragen. Im absoluten Willen Gottes kann das Böse nicht liegen, weil es Nichts ist, und weil der absolute Wille Gottes den Gegensatz nicht gestattet. Der Widerspruch zwischen dem nicht sein sollen und doch sein ist nur für den Verf. vorhanden, nicht für den Ref., welcher behauptet: was nach dem Willen Gottes nicht sein soll, ist auch nicht, oder ist das Nichts, und das ist das Böse.

(Seite 338.) Was der Verf. hier für den „Nerv im Begriffe des Schuldbewußtseins" erklärt, nämlich „das Bewußtsein, dem göttlichen Gesetze zur Genugthuung verhaftet zu sein", ist das aufgeregte Pflichtgefühl oder sittliche Bewußtsein in der Gegenwart, verbunden mit dem Bewußtsein des Mangels daran oder der Unkräftigkeit desselben in der Vergangenheit, als Anlaß zur Sünde, indem das erstere Bewußtsein das letztere einschließt und umgekehrt. Das Schuldbewußtsein als sittliches Bewußtsein hat „Realität", aber keine „objektive", wie der Verf. hier andeutet, sondern subjektive Realität, denn es findet sich das Schuldbewußtsein nur im Menschen, im Subjekte, nicht anders wo. Wenn nun das sittliche Bewußtsein, im Falle der Sünde Schuldbewußtsein und Pflichtgefühl, obgleich subjektiv, dennoch im letzten Grunde Gott zum Urheber hat, so ist das ganz und gar der Heiligkeit Gottes angemessen, welcher damit der Urheber alles Guten ist, aber eben deshalb nicht zugleich der Urheber des Bösen sein kann, oder man kann auch sagen, „daß wenn das Schuldbewußtsein auch keine objektive Realität hat, das Böse doch nicht auf die göttliche Ursächlichkeit zurückfällt," was der Verf. behauptet.

(Seite 339.) Nach dem Vorstehenden muß Ref. bei der Annahme bleiben, daß Gott das Böse, als Mangel nicht geordnet habe, weil er den Mangel als Gegensatz nicht ordnen kann, daß er aber an der Stelle dieses Mangels, oder zu dessen Ersatz dem Menschen das sittliche Bewußtsein, nach der Sünde das Schuldbewußtsein, verliehen habe, um ihn dadurch zum Guten zu führen. Dabei ergiebt sich die Wahrheit, daß sich das sittliche Bewußtsein durch Sündenfälle nicht verliert, sondern auch nach diesen seine Wirksamkeit und Kraft beweiset. Damit erlediget sich alles das, was der Verf. hier weiter als schwierig

und widersprechend anführt von „einer dunkeln dämonischen Macht, welche den Armen schuldig werden läßt“ u. s. w.

(Seite 341.) Auf dem Standpunkte des Ref. und wohl auch Schleiermachers hat sich, was der Verf. am meisten befürchtet und bestreitet, „die Sünde als solche in eine bloße Verneinung aufgelöst, in Beziehung auf welche von einem hervorbringenden Willen Gottes nicht mehr die Rede sein kann.“

(Seite 345.) Was der Verf. hier von dem „andern Standpunkte anführt, dem subjektiven, auf welchem die Sünde positiver Widerstand gegen die bestimmende Kraft des Selbstbewußtseins, und als solcher unsre eigne That, unsere Schuld sein soll“, ist nicht so, sondern die bestimmende Kraft des Selbstbewußtseins ist das Positive, und die Hemmung dieser Kraft und die dadurch bedingte Energie der sinnlichen Triebe ist Ausdruck der Verneinung und in so fern, als diese vom Subjekte ausgeht, dessen Missethat und Schuld. Was in dieser Missethat nun sonst positiv ist, ist das Geschäft und Werk des Fleisches, was aber in sittlicher Hinsicht durchaus nur negative Bedeutung hat, sei es sonst auch real.

Uebrigens ist der Ausspruch des Schuldbewußtseins, als Ermahnung zu dem, was Pflicht ist, ein göttliches Urtheil, und das Gewissen die Stimme Gottes im Menschen, soweit diese mit dem Bewußtsein des Menschen zusammenstimmen kann.

(Seite 346.) Die Behauptung Schleiermachers, „Sünde und Bewußtsein der Sünde seien nicht zu trennen,“ ist so zu verstehen: Sünde ist nur möglich bei Geschöpfen mit sittlichem Bewußtsein, welches im Falle der Sünde gleich ist dem Schuldbewußtsein. Wo also eine von jedem andern dem sittlichen Gefühle nach als böse beurtheilte That von dem handelnden Individuo nicht so gewußt würde, weil das Schuldbewußtsein, gleich dem sittlichen Bewußtsein, fehlt, da ist keine Sünde, und das Individuum unzurechnungsfähig, auf einer zu niedrigen Stufe, um sündigen zu können. Wir behaupten aber, daß dasjenige, was auch nur als bloße Verneinung uns in's Bewußtsein tritt, wie es bei jeder Unterlassungssünde nicht anders sein kann, uns angemessene Qual und Angst bereitet, der wir uns bei aller Erkenntniß des nichtigen Wesens der Sünde doch nicht entschlagen können, was der Verf. für möglich zu halten scheint. Das ist Gottes Ordnung, nicht um uns durch Christum zu erlösen, was so viel ist, als sündlos machen, denn das ist für den Menschen ein unerreichbares Ziel, sondern um ihn zu bessern und zu heiligen, welchen Zweck denn auch Christus darum am wirksamsten verfolgt hat, weil er die heiligste Persönlichkeit dazu war. Auf keine Weise hat „uns Gott auf diese Weise einem Zwiespalt übergeben, und dessen Folgen.“

(Seite 350.) Diejenige „Passivität“, welcher wir uns als persönliche, selbstbewußte, selbstständige, mit sittlichem Bewußtsein und freiem Willen begabte Geschöpfe und als der höchsten Aktivität unserer geistigen und zugleich sittlichen Kräfte bewußt sind, lassen wir uns gern

gefallen, und sind, indem wir uns Gott ergeben mit Allem, was wir sind und haben, wie Christus, der Herr, und uns selbst verleugnen, ganz selig in Gott.

Nennt Hegel „das Böse diejenige Willkür, welche die eigene Besonderheit über das Allgemeine zum Princip macht", so ist dem zu entgegnen, daß die sich im Bösen äußernde Willkür überhaupt kein Princip will oder macht, Nichts zum Princip machen will, wenigstens nicht in dem Sinne, als man sich das Allgemeine, die Idee oder den Willen Gottes zum Princip macht. Was die oben genannte Willkür zum Princip macht, macht umgekehrt die Willkür zu einem Naturprozeß, ohne alle Unterscheidung des Allgemeinen und Besondern, worauf es dem Sünder gar nicht ankommt. Vielmehr würde dieser das Böse thun, auch wenn es das Allgemeine und nur nach seinem Sinne wäre, d. h. der Sinnlichkeit behagte. Er frägt nicht nach dem Allgemeinen und hat also auch keine Vorstellung von dem Besondern, man müßte denn in dem, was Selbstsucht und Sinnlichkeit ihm empfehlen, das Besondere sehen.

(Seite 351.) Wenn der Mensch, nach Hegel's Ansicht, „etwas zum Inhalt seines Willens macht, was nicht sein soll, so hat der Wille gar keinen Inhalt, nämlich der freie Wille, welcher nur das zum Inhalt haben kann, was sein soll. Dagegen hat die sinnliche Begierde etwas zum Inhalt, was nicht sein soll, wenn dies der Wille nicht verhindert. „Das Thier ist unschuldig," wenn es seinen sinnlichen Trieben folgt, weil es nicht anders kann. „Der Mensch aber ist eben darum, weil er Wille und Bewußtsein ist, wenn er diese Vorzüge nicht benutzt, in seiner Natürlichkeit," das heißt doch wohl nur von Naturtrieben geleitet, woran Wille und Bewußtsein ihn hindern, und welche ihn zum Guten führen könnten, „wild und böse." „Die Natürlichkeit oder Sinnlichkeit „kann nie in die Sphäre des Geistes als wollenden eintreten"", was Hegel behaupten soll, wenn sie sich auch noch so geltend macht." Der Mensch aber, welcher gut sein kann, und es nicht ist, gut handeln kann, und es nicht thut, ist schuldig.

(Seite 352.) Ganz irrig ist die Vorstellung, „das Böse wäre kein Thun der Natur, sondern des subjektiven Geistes," denn das Eigenthümliche des Geistes ist Beherrschung der Sinnlichkeit, und „subjektiv" ist der Geist immer. Ist das Natürliche, d. h. das Sinnliche Stoff und Objekt für den sogenannten bösen Willen, d. h. sinnlichen Willen, so ist das nichts anderes, als Stoff und Objekt für die Sinnlichkeit, und ihr danach sich richtendes Thun ist ein Thun der Natur. Der Verf. fürchtet, durch Hegel's Erklärungen könnten die „geistigsten Gestalten des Bösen verkannt werden". Ref. behauptet, daß es allein der Wahrheit gemäß ist, wenn am Bösen nur seine fleischliche, sinnliche Gestalt erkannt wird, auf keine Weise eine geistige. Geist ist ein göttlich Wesen, geeignet zu Gott zu führen, nicht auch das Gegentheil. Fleisch aber ist ein weltlich Wesen und führt der

Welt zu. Das Fleisch verweset. Vom Geiste wird ewiges Leben geerntet.

(Seite 353.) Wenn „der Mensch als Geist von Gott herkommt und also deshalb mit Gott ursprünglich in einem bestimmten Verhältniß steht", ist er des Guten fähig, behauptet Ref., und des Bösen ist er deshalb nicht fähig, sondern als Gegensatz ist ihm dieses nur möglich." Wie schon früher erwähnt worden ist, so wird hier von dem Ref. wiederholt: der Mensch kann das Böse, als solches, nicht wollen, denn darin liegt kein Sinn; es kann das Böse, als Nichts, nicht Objekt des Wollens sein. Dagegen ist sinnlicher Genuß Objekt des Wollens im Bösen, was im Reiche der Sittlichkeit Nichts ist, weil es „nicht sein soll"; und nur dadurch „aufgehoben werden" kann, daß an die Stelle des Nichts Etwas, das Gute, tritt.

Seite 358 in der Anmerkung unter dem Texte führt der Verf. an: „Aus den oben angegebenen Prämissen (welche bei Hegel gefunden werden) würde folgen, daß Gott nur in dem Unangemessenen und Sichselbstaufhebenden sich offenbaren kann, was uns dann weiter in das Dilemma treibt, daß Gott entweder vergeblich ringe, sich zu offenbaren, oder daß eben dieses Hervortreten und Untergehen alles Endlichen die schlechthin genügende Form seiner Offenbarung und Selbstverwirklichung sei." Hierzu bemerkt Ref., daß, wenn von Offenbarung Gottes die Rede ist, nur damit gemeint sein kann, daß das Sein und Wesen Gottes, soweit dies möglich ist, in die Erscheinung und zugleich in die Vorstellung des Menschen tritt, oder dem Menschen zur Anschauung kommt, zur menschlichen Vorstellung wird. Gott hat sein Sein und Wesen auch ohne Offenbarung, aber für den Menschen beides nur in seiner Offenbarung. Das Sein und Wesen Gottes ohne Offenbarung ist absolut, angemessen, vollkommen und unbestimmbar, weil jede Bestimmung eine Begrenzung und Unangemessenheit enthalten würde. Offenbart sich Gott nun, d. h. tritt er in die Erscheinung und in die Vorstellung des Menschen ein, so ist das nicht anders zu denken, als daß die Erscheinung und Vorstellung eine unangemessene, seinem Sein und Wesen nicht adäquate, nur unvollkommne sein kann, woraus weiter folgt, daß sich von Gott nicht sagen lasse, wie der Verf. anführt, „er ringe vergeblich, sich zu offenbaren," sondern er will sich nicht anders offenbaren, als er es thut, d. h. er will durch seine Aeußerungen und Wirkungen dem Menschen Vorstellungen gewähren, wie sie dem Menschen und seinem Vorstellungsvermögen und der relativen Wahrheit angemessen ist. Daraus ist klar, was damit gemeint sei, wenn man genöthiget wäre, das andere Dilemma anzunehmen, daß nämlich „Gottes Offenbarung und Selbstverwirklichung in dem Untergehen alles Endlichen bestehe". Es kann damit nämlich nichts anderes gemeint sein, als daß man müsse in Gedanken, im Geiste von allem Endlichen abstrahiren, wenn dies möglich wäre, um eine dem Sein und Wesen Gottes adäquate Vorstellung zu gewinnen, worin nichts Befremdendes liegt.

(Seite 360.) Was hier in der Anmerkung des Verfs. als Hegels Ansicht dargestellt wird, daß nämlich „eine reine zwiespaltlose Unschuld als wirklich menschlicher Zustand, unmittelbar existirend gedacht, nur der sinnlichen Vorstellung angehöre", d. h. auf dem Gebiete der Sittlichkeit so wenig Bedeutung habe, als alles, was der Natur, als bewußtloser, eigen ist, möchte wohl nicht zu bestreiten sein.

Weil nun, wie Ref. schon oft wiederholt hat, am Guten nur der Gegensatz sich zeigt, das Böse oder die Sünde, so zeigt das Endliche als solches immer den Zwiespalt, eine Unvollkommenheit, als Gegensatz und Beweis der Vollkommenheit, so daß, wo das Gute ist, nur vom Bösen, als seinem Gegensatze, und umgekehrt, wo das Böse ist, auch vom Guten die Rede sein kann, weil beides zusammen ist. Nun ist klar, daß vor dem philosophischen Denken, „was vor der Entzweiung liegt," welche ein vollkommenerer Zustand ist, weil in ihm sich Gutes dem Bösen gegenüber findet, „ist nicht Menschheit, sondern Thierheit, das Paradies ein Thiergarten, aber zugleich die reale Möglichkeit des Menschen, sich vom Thierischen zu unterscheiden, d. h. aus dem Paradiese herauszugehen durch die Sünde." Die Sünde setzt das Sündigenkönnen und zugleich das Vermögen, die Anlage zum Guten, voraus, und das ist das Menschliche zum Unterschiede von dem Thierischen. Dennoch ist der Sündenfall nicht „erster Akt der Freiheit", wie einige Theologen und Philosophen meinen, denn Freiheit ist ein Vermögen nur zum Guten hin, ein Vorzug, eine Vollkommenheit, eine Realität mehr als sie dem Thiere verliehen ist; das Entgegengesetzte bewirkt die sinnliche Natur ohne Freiheit, unfrei, knechtisch, sündlich, schändlich für den Menschen, da er sich thierisch geberdet, und doch menschlich sein könnte. Von dem „ersten Akt der Freiheit" nun, dieses hohen Vorzuges des Menschen vor dem Thiere, anzunehmen, „daß er den Sündenfall verursacht und den Anfang der Geschichte des menschlichen Geschlechts gemacht habe," ist absurd. Vielmehr wird im ersten Akt der Freiheit, soll diese nicht Nothwendigkeit sein, an das Vermögen sich sein Gegensatz als Unvermögen hängen, also beides zugleich sein, das Vermögen zum Guten und die Möglichkeit des Gegentheils. So nur ist es denkbar und alles andere zu bestreiten. Dieselbe Erscheinung und Erfahrung wiederholt sich vom Anfange der Welt an bis heute. Daher ist Selbstbeobachtung hier der sicherste Weg zur Wahrheit.

(Seite 361.) Nach der Ansicht des Ref. ist es der Vorzug eines Systems, wenn es ihm unmöglich scheint, „den positiven Gegensatz gegen das Gute festzuhalten." Wie aber eine solche Ansicht das Schuldbewußtsein, als Bewußtsein des zu Leistenden und nicht Geleisteten, und den sittlichen Kampf gegen das Böse, oder besser für das Gute, denn ohne den letztern ist der erstere nicht denkbar, nicht „entnerve und die tief eingreifende Bedeutung desselben für die Geschichte des menschlichen Geschlechts und die Erlösung von der Sünde" wohl verstehe, meint Ref. genugsam dargethan zu haben.

(Seite 362.) Anstatt zu fragen: „wozu diese unermeßlichen Veranstaltungen Gottes, um etwas schlechterdings Nichtiges, was ja, in sofern es doch eine Scheineristenz hat, ohnehin immerfort in sich selbst zerfallen muß, zu zerstören?" hätte der Verf. sich selbst sagen können, die Veranstaltungen Gottes sind dazu, etwas schlechterdings Reales, wie das Gute, das Reich Gottes, welches auf dem Felde unserer Untersuchungen allein Realität hat, zu verwirklichen, wodurch es geschieht, daß die Lücke, welche das Böse ist, ausgefüllt, dem Mangel abgeholfen, der Fehler gut gemacht wird. Behauptet der Verf., daß „die Erlösung und Versöhnung ganz und allein auf der Voraussetzung der Sünde ruhe", so ist das den Worten und Ausdrücken nach wohl richtig, aber nicht dem Sinne nach, welchen man rationaler Weise mit dem Begriff Erlösung und Versöhnung verbindet, wonach jene gleichbedeutend sind mit der Heiligung. In dieser Bedeutung nun muß sich Erlösung und Versöhnung von Gott ausgehend denken lassen als Gedanke Gottes. Sollte Gott nun wohl mehr die Vorstellung der Sünde, — ihr Wesen und Grund sei genommen wie es wolle — zum Inhalt seines Gedankens haben, als die Vorstellung des Guten?

Und wenn das als ungereimt verworfen und statt dessen angenommen werden muß, daß Gott nur das Gute und Vollkommene denken und wollen könne, uns dasselbe zugedacht und angeboten habe, so müssen wir ihm hierin nachdenken und nachfolgen, wie die Schrift lehrt, „als die lieben Kinder." Sünde und Veranstaltungen zu ihrer Aufhebung sind als Gedanken Gottes nicht zu vereinigen, weil die Gedanken Gottes sonst mit dem Gegensatze behaftet zu denken wären, was doch undenkbar ist. Jede „positive Auffassung des Bösen", ist eine irrthümliche. Beweis dafür ist das hier folgende Urtheil des Verfs.: „Eine ihrer wesentlichen Grundlagen sich wohl bewußte christliche Theologie kann das Böse nur als eine dunkle, undurchdringliche Realität betrachten, nicht als Begriff, sondern schlechthin als Thatsache." Dazu bemerkt Ref.: Eine dunkle, undurchdringliche Realität ist eben keine, sie ist eine dunkle, weil nichts zu sehen ist, eine undurchdringliche, weil nichts zu durchdringen ist. Dagegen bleibt das Böse eine Thatsache, denn es ist ein Thun der Natur, welches auf dem sittlichen Gebiete nichts ist, sondern ein reiner Mangel. Aus Mangel an Realität kann das Böse nur in der Erfahrung zu Anschauung gelangen, nicht zur Vorstellung im Begriff.

(Seite 365.) Wenn „sich die Gesetze alles realen Zusammenhanges und besonders die der sittlichen Entwickelung in der Entfaltung des Bösen, obgleich in verkehrter Ordnung vollziehen", so ist das, nach der Meinung des Ref., gar keine Ordnung, so ist hier kein realer Zusammenhang, und keine sittliche Entwickelung anzunehmen. Im Bösen ist alles Sittliche und Reale zu verneinen. Der Widerspruch des Bösen gegen den wahren Zusammenhang und die Vernunft ist kein Wille der Creatur, sondern willenlose Unterwerfung unter die

Sinnlichkeit. „Das Böse hat," wie der Verf. selbst angiebt, „keine Berechtigung zur Existenz" und hat deshalb auch keine Existenz. Ein „Vernichten des Bösen" ist nicht anders denkbar, als „durch Vermittelung mit dem ihm entgegengesetzten Guten". Daß das Böse auf irgend eine Weise könne „objektiv vernichtet werden", ist ganz undenkbar, denn es würde heißen, die Vernichtung geschehe in keinem Zusammenhange mit dem Subjekte, welches der Mensch ist. Ein Böses ohne alles Subjekt ist nicht denkbar. Der Zwiespalt, der durch das Böse hervorgetreten ist, „kann nur real gelöset werden," d. h. nach Ansicht des Ref., so daß an die Stelle des Bösen, als Nichtigen, das Gute, als das Reale, tritt, welche Veränderung jedoch dadurch bewirkt werden kann, daß eine wahre Erkenntniß an die Stelle des Irrthums getreten ist.

Uebergang.

(Seite 370.) Daß das Böse „als positiver Gegensatz gegen das Gute" geleugnet werden kann und muß, ist bisher von dem Ref. darzuthun versucht worden. Wenn das Böse als Gegensatz für Gott existiren soll, so muß es auch durch ihn existiren, sonst gäbe es eine von Gott unabhängige Macht und Realität. Soll das Böse nur durch die Creatur existiren, so wird die Creatur zum Schöpfer neben Gott. Das Bewußtsein im bösen Gewissen und Weltgericht hat Gott nicht, wie es sich der Verf. denkt.

(Seite 371.) Hier sieht sich der Verf. genöthiget, „im Wesen der Creatur, in welcher das Böse ist, ein Princip von solcher Selbstständigkeit aufzuzeigen, daß die Kausalität desselben einen neuen Anfang zu machen und damit eine Grenze zu setzen vermag, über welche nicht hinausgegangen werden darf," um den Ursprung der Sünde zu erklären.

Weil Schelling keinen andern Ausweg weiß, um Gott von der Verursachung des Bösen freizusprechen, welches doch einmal ein reales Produkt sein soll, so nimmt er seine Zuflucht zu der Annahme, der Mensch besitze die Eigenschaft, etwas (nämlich das Böse) selbstständig, ohne Gottes Zuthun, ja wider Gottes Willen hervorzubringen, und diese Eigenschaft der Creatur nennt Schelling „derivirte Absolutheit". Der Verf. urtheilt zwar, es sei dies „ein scheinbar sich widersprechender Ausdruck", aber er erklärt sich mit ihm sehr zufrieden gestellt, weil er wähnt, mit Schelling gemeinschaftlich einer großen Verlegenheit, wohin mit dem Bösen? und woher dasselbe? entschlüpft zu sein. Indessen da irrt sich der Verf. zugleich mit Schelling. Denn „eine derivirte Absolutheit" ist eben keine. Absolutheit ist ein Begriff oder eine Vorstellung von solcher Einfachheit, daß sie keine Bestimmung weiter verträgt, die durch eine nähere Bestimmung sich selbst aufhebt.

Ref. gesteht sogleich „die ungemeine Schwierigkeit“ zu, ja behauptet die Unmöglichkeit, „ein solches Princip aufzuzeigen,“ aber die „Unabweislichkeit dieser Aufgabe für die christliche Theologie“ giebt er nicht zu.

(Seite 373.) Der hier befindlichen, das zweite Buch schließenden, Aeußerung des Verfs. gegenüber bemerkt Ref.: Es läßt sich „die Verursachung des Bösen von Gott fern halten, und die Wahrheit des Schuldbewußtseins erhärten“, ohne „dem Moment der Selbstständigkeit in der Freiheit des menschlichen Willens auch in Beziehung auf Gott irgend eine Realität beizulegen“, denn gerade in Beziehung auf Gott ist alle bewußte Selbstständigkeit in der Freiheit des menschlichen Willens gleich der Abhängigkeit von Gott als Nothwendigkeit. Bei Verursachung des Bösen ist aber weder das eine, noch das andere, noch sonst etwas, was eine andere, als negative Beziehung auf Gott und den Menschen hätte.

Drittes Buch.

Von dem Möglichkeitsgrunde der Sünde.

Erste Abtheilung.

Der freie Wille des Menschen.

Erstes Kapitel.

Unterschiede im Begriffe der Willensfreiheit.

(Seite 382.) „Inhaltsvoll und tiefbedeutend ist, selbst nach dem Urtheile des Verfs., der S. 377 bis 382 entwickelte Begriff der menschlichen Willensfreiheit," und alles leistet derselbe für das Interesse des Ref., „die ursprüngliche Bedingung der Entstehung des Bösen im Menschen" zu finden, aber nichts leistet dieser Begriff zu dem bezeichneten Zwecke für das Interesse des Verfassers. „Um nun der Forderung, die Bedingung der Entstehung des Bösen zu finden, zu entsprechen, so scheint es, braucht man in der Freiheit des Willens kein Vermögen nachzuweisen, „sowohl das Böse, als das Gute aus sich selbst hervorzubringen," wie der Verf. behauptet. Freiheit, als ein Vermögen der Wahl zwischen gut und böse gedacht, ist ein Grundirrthum, vielmehr ist Freiheit nur ein Vermögen zum Guten, was den Gegensatz zwar zuläßt, aber nicht als berechtiget anerkennt. Freiheit wählt das Böse nie, und was die Freiheit wählt, ist nicht das Böse. Wo das Böse gewählt wird, da ist Knechtschaft und ein Gezwungensein durch Sinnlichkeit. Diejenigen, welche das Böse aus freier Wahl hervorgehn lassen, leihen dem Bösen noch den Schein des Guten, und leisten mit dieser Scheinheiligkeit der Welt und Wahrheit keinen Dienst. Freiheit soll ja doch nach dem Willen Gottes ein Vorzug des Menschen sein vor den Thieren. Dieser Vorzug besteht nun eben darin, daß, indem die Thiere unter dem Zwange der sinnlichen Natur stehen, der Mensch, von diesem Zwange frei, vermöge seines Geistes und der sittlichen Natur die Sinnlichkeit beherrschen kann, wenn er will, das ist die Freiheit. Es versteht sich von selbst, daß die Freiheit, als Vermögen allein zum Guten, oder dem Sittengesetze zu folgen, anfangs nur als Anlage im Menschen vorhanden ist, und durch Gebrauch und Uebung zur Fertigkeit entwickelt werden kann, so daß das Gute dem Menschen

zur Gewohnheit wird als Luſt am Geſetze des Herrn, und ſich ſo der Nothwendigkeit immer mehr nähert, und ideal gedacht in dieſelbe übergeht. Alles dieſes fließt aus dem freien Willen des Menſchen, von welchem leicht zu erkennen iſt, daß er ſich mit dem abſoluten Willen Gottes, und mit abſoluter Abhängigkeit von Gott, welche von Seiten des Menſchen als Gottſeligkeit empfunden wird, ſehr wohl verträgt. Das iſt die Geſinnung, welche Chriſtus, unſer Herr, durch ſein Wort und Leben an den Tag gelegt hat. Ein jeglicher ſei nur oder werde ſo geſinnet. So ſchwer das iſt, ſo wird es doch durch die Ueberzeugung erleichtert, daß uns Gott die Anlage dazu gegeben, und uns damit ſeinen Willen geoffenbaret hat. Wer aber, dieſe Möglichkeit iſt da als Gegenſatz, ſeine ſinnliche Natur nicht beherrſchen, dem Sittengeſetze nicht Folge leiſten will, bei dem bedarf es eines Willens und einer Wahl nicht, er kann dann nur oder muß vielmehr ſeiner ſinnlichen Natur gehorchen, im Moment des Thuns ſinnlich, thieriſch ſich beweiſen, wollen kann er das nicht, er muß, weil er nicht will ſeiner ſittlichen Natur Gehör geben, ungeachtet er das Vermögen dazu hat. Das iſt das Böſe, die Knechtſchaft. Sein Weſen und Grund iſt nichtig, nicht in der Freiheit, als ſolcher, gegründet, wohl aber in ihrem verneinenden Gegenſatze, was wohl zu beachten iſt, und dadurch unterſcheidet ſich das Böſe ſowohl vom Guten, auf der höhern Seite, als auch vom bloßen Thun der Natur auf der niedern. Man erſchrecke nicht vor dem Unterſchiede blos durch ein Nicht, denn dieſer iſt der bedeutendſte. Die Welt ſelbſt unterſcheidet ſich von Gott durch ein Nicht, im Uebrigen iſt ſie mit Gott zuſammenfallend. Und in der Welt unterſcheidet ſich jedes Niedere von dem Höheren durch eine Verneinung einer Realität des Höheren. Und umgekehrt gewinnt jedes Weltweſen durch vermehrte Realität eine höhere Stufe.

Das iſt aber eigen und gewiß beachtenswerth, daß nicht nur durch Vermehrung der Realitäten in der Welt ſich neue Geſtalten bilden, ſondern auch durch ihre Verminderung. So z. B. alle Gebilde der Kälte, welche doch nichts weiter iſt, als Mangel an Wärme, welche Gebilde durch Zunahme der Wärme ſogleich verſchwinden; oder das Reich der Farben, welches allein ſein Beſtehen der Miſchung von Licht und ſeinem verneinenden Gegenſatze verdankt. Eben ſo entſteht das Reich des Böſen nur durch Verneinung des Guten und durch Bejahung des Thuns der Natur, als des Menſchen unwürdig, ja ihn im Moment des Thuns als Menſchen vernichtend. Je mehr der Menſch durch Verneinung und Verleugnung des Guten das Böſe ſich zur Gewohnheit macht, um ſo mehr vernichtet er ſich als geiſtiges Weſen, und dem fleiſchlichen ſteht auch nichts weiter als verderben bevor. Bleibt aber auch dem Böſen, nach Richard Rothe's Annahme, ein geiſtartiges Weſen, ſo kann ihm dies nur in ſo weit bleiben, als er noch zum Guten disponirt, oder deſſen fähig geblieben iſt.

(Seite 385.) Was der Verf. hier und ſchon im Vorhergehen-

den von der sogenannten formalen Freiheit behauptet, ist völlig unbegründet und unhaltbar. Es läßt sich in der Freiheit des menschlichen Willens kein Unterschied annehmen. Der Verf. sagt selbst in der 2. Ausgabe seiner Schrift, 2. Bnd. S. 36: „Aber die formale Freiheit hat auf dem sittlichen Gebiete auch keine andere Bestimmung, als in die reale Freiheit überzugehen." Verhält es sich aber so, so muß in der formalen Freiheit schon der Keim oder das Princip zur realen Freiheit enthalten, oder dieser Keim, als Realität, muß ihr Inhalt sein, womit die sogenannte formale Freiheit ein Widerspruch im Begriffe mit sich selber wird. Ferner das Vermögen zum Guten hat der Verf. gegen sein Interesse und für das des Ref. die reale Freiheit genannt, das Vermögen der Wahl sowohl des Guten als des Bösen dagegen die formale Freiheit. Mit welchem Rechte nennt er das Vermögen für Einerlei real und das Vermögen für Zweierlei formal? Wir wollen versuchen, diese Frage im Geiste des Verfs. zu beantworten: Die reale Freiheit setzt ein Streben nach einer Realität, nach etwas Bestimmten, voraus, und das ist nicht denkbar ohne dem Streben oder Vermögen selber Realität beizulegen, es also real zu nennen. Dagegen ist in der formalen Freiheit, als einem Vermögen der Wahl zwischen gut und böse, nichts Bestimmtes, oder überhaupt Nichts zu erkennen als Gegenstand und Objekt der Wahl oder des Strebens, nichts Reales, und die volle Bedeutung des Vermögens, die in den sich ihm darbietenden Gegenständen nicht, und daher auch nicht in seinem Wesen liegen kann, weil ihm nichts Reales entspricht, muß anderswo zu suchen sein, als in der Materie des Vermögens, oder in seiner Realität. Dieses andere, die formale Freiheit Bezeichnende, wird nun von dem Verf. in der Form des Vermögens gefunden, oder vielmehr in dem Vermögen als einer bloßen Form, bei welcher von allem Inhalte zu abstrahiren wäre, deshalb weil bei der Annahme eines realen Inhaltes es thöricht sein würde, von formaler Freiheit zu reden. Und eine bestimmte Bedeutung muß der Ausdruck formal doch haben. Eine formale Freiheit als inhaltslose ist keine, nach der Ansicht des Ref.

Wir betrachten nun den „wahren Begriff der formalen Freiheit", wie ihn der Verf. definirt. Er sagt, sie sei „die Macht des Willens, sich durch seine eigene That seinen Inhalt zu setzen". Das ist offenbar eine schöpferische Macht. Sollte dieser nun kein reales Vermögen als Realität zu Grunde liegen? nicht die sittliche Natur oder Eigenthümlichkeit des Menschen? eben diejenige Realität, welche der Mensch vor dem Thiere voraus hat? und wenn das ist, wo ist dann das Formale, und wo der Unterschied von der realen Freiheit? Freiheit des Willens ist ja doch immer ein realer Vorzug des Menschen vor dem Thiere, ein reales Vermögen, welches auf keine Weise als eine bloße Form gedacht werden kann, sondern als eine dem Menschen eigenthümliche Realität gedacht werden muß. Die formale Freiheit des Verfs. ist nach des Ref. Ansicht nichts

anderes, als die reale Freiheit in ihrem Anfange als Keim und Anlage der sittlichen Natur des Menschen. Das geht aus der Aeußerung des Verfs. S. 387 hervor, „die formale Freiheit müsse in die reale übergehen," was nicht anders denkbar ist, als daß das ursprüngliche schwächere Vermögen zum Guten durch Uebung sich stärke und befestige, daher denn auch die vom Verf. weiterhin erwähnte „Zusammengehörigkeit der beiden Freiheitsbegriffe."

Seite 389 nennt der Verf. „die formale Freiheit richtiger die erste Stufe ihrer Selbstentfaltung". Ref. meint nun, auch mit Rücksicht auf die hier weiter folgenden Erörterungen des Verfs., schon die erste Stufe der Selbstentfaltung muß etwas zu Entfaltendes haben, also etwas Reales. Behauptet der Verf., die Freiheit heißt formal, weil der „freie Wille nur eine Form sei ohne einen bestimmten Inhalt", dann wäre ja jedes Vermögen, jede Anlage eine bloße Form ohne Inhalt, ohne Realität, und müsse sich selber schaffen und zwar aus Nichts, ja man wäre genöthiget, sich die Form vor dem Stoffe zu denken, da doch die Form bekanntlich nur an dem Stoffe zur Erscheinung kommen kann. Der Verf. selbst muß bekennen: „Denn irgend einen Inhalt muß er (der freie Wille) sich setzen." Aus seiner anfänglichen Unbestimmtheit (Ref. bittet zu beachten, daß diese Unbestimmtheit den Verf. veranlaßt hat, die Freiheit formal zu nennen) „muß er heraustreten". Ref. behauptet, ein freier Wille von solcher Unbestimmtheit ist ein Widerspruch. Allerdings ist er dem Gegensatze unterworfen, aber dieser ist ein blos verneinender, kein bejahender. Derselbe Widerspruch würde sich z. B. da ergeben, wo man die Lebenskraft, als ebenfalls dem Gegensatze unterworfen, als ein Vermögen definiren wollte sowohl zum Leben als auch zum Sterben. Eben so ist es mit der Freiheit, sie ist sittliche Lebenskraft und hat auf der einen Seite ein sittliches Leben, und auf der andern den Untergang desselben, den sittlichen Tod als Nichts und Vernichtung, das Böse, und was daran real ist, fällt dem Naturgebiete zu, und der Mensch fällt aus der Höhe in die Tiefe. Bezeichnet nun der Verf. „den freien Willen noch als eine Form, welche die Macht hat, sich selber zu erfüllen und als eine Macht des Werdens, als die sich selbst erfüllende," so setzt das Sicherfüllen eben sowohl einen realen Grund voraus, als das Werden ein schon vorhandenes Sein, wie es im Sittlichen der Fall ist. Daher ist das Reich Gottes zu Anfange in jedem Menschenherzen gleich einem Senfkorn.

(Seite 390.) Hier deutet der Verf. an, „daß zwar sonst nirgends eine sich selbst erfüllende Form anzutreffen sei, daß aber die Thatsachen des Bewußtseins und der Erfahrung zu diesem Begriff hindrängen." Ref. bemerkt hierzu, daß „eine sich selbst erfüllende Form" überall und überhaupt, folglich auch in Bezug auf den freien Willen ohne Widerspruch nicht zu denken ist. Vielmehr bestätigen die Thatsachen des Bewußtseins und der Erfahrung, daß jede Aeußerung des freien Willens auch in der Wahl zwischen diesem oder jenem in der

Meinung des Verfs. eine bedingte ist, was um so mehr der Fall ist, wenn man sich den freien Willen als das Produkt „gesteigerter Lebendigkeit der Naturursachen denkt, welches gleich ist dem Geiste, den da „gelüstet wider das Fleisch." Wenn es nun wirklich „in irgend einer andern Sphäre des creatürlichen Daseins an einer Analogie für den freien Willen fehlen" sollte, so ist das noch immer kein Grund, ein reales Vermögen, wie es der freie Wille offenbar ist, für eine bloße Form ohne Inhalt zu erklären. Daher giebt denn der Verf. im Widerspruche mit sich selbst weiterhin zu erkennen: „Der freie Wille ist die wunderbare Macht, das Nichtseiende zur objektiven Wirklichkeit zu erheben, und damit ist ausgesprochen, daß der sittliche Wille des Menschen ein schöpferisches Princip ist." Ref. fügt hier hinzu, nicht in Bezug auf das Böse, welches kein schöpferisches Princip zu seinem Grunde hat, sondern allein in Bezug auf das Gute.

(Seite 392.) Lesen wir die Andeutung des Verfs., daß der menschliche Wille „in der Außenwelt sich zu realisiren vermöge", so bemerkt Ref., daß der auf das Gute gerichtete Wille des Menschen hier nicht gemeint sein kann, weil der mit der Außenwelt nichts gemein hat. Sein Wesen, Wirken und Walten ist innerlich. Dagegen ist die Wirkung des sogenannten bösen Willens keine andere, als die der Naturkräfte bei allem Mangel am Wirken des Geistes.

(Seite 393.) Mit einer solchen „reinen, an sich seienden Möglichkeit", wie sie der Verf. hier als „Voraussetzung des freien Willens" bestimmt, kann sich Ref. nicht einverstanden erklären. Der freie Wille nämlich ist, wie Ref. schon früher angegeben hat, nicht eine bloße Möglichkeit zu verschiedenen Realitäten, denn das gewährt gar keinen Sinn, sondern auf der einen Seite, wo das Gute liegt, ein Vermögen, dasselbe zu realisiren, und auf der andern Seite, wo das Böse liegt, die bloße Möglichkeit, das Gute nicht zu realisiren, sondern sich von der sinnlichen Natur beherrschen zu lassen, in welchem letztern Falle weder der Wille noch die Wahl frei ist, und also eigentlich von Wille und Wahl nicht die Rede sein kann.

(Seite 396.) Dasselbe, was der Verf. hier von den Thieren behauptet, daß „sie ganz in der Gewalt des Instinkts und der sinnlichen Triebe sich befinden", das findet auch bei den Menschen Statt, wenn sie Böses wollen und Sünde thun. Nur wenn wir Gutes lieben und thun, dann wird „die Naturgewalt des Triebes nicht mehr als unwiderstehlich", nicht mehr als unser Trieb, sondern als fremd angesehen, und dessen ungeachtet nicht als Zwang, weil nicht das Bewußtsein des Zwanges, sondern das der Freiheit bei uns vorherrscht.

(Seite 397.) Ist „der Centralpunkt der Wille", wie der Verf. erwähnt, „so gehen im Bösen die Thätigkeiten nicht von ihm aus; dann ist der Trieb ihre hervorbringende Ursache, Reiz und Impuls zur Thätigkeit," ohne allen „beschließenden Willen". „Die Naturgewalt des sinnlichen Triebes tritt uns in allem Bösen im entwickelten menschlichen Leben entgegen," und ist durchaus eben so abscheulich, als die-

jenige thierische Rohheit, auf welche der Verf. hier anspielt. Was einmal böse ist, das gewinnt durch Verfeinerung und Verschleierung nicht an Leidlichkeit. Ja die Erfahrung lehrt ja, daß eine grob zufahrende, sich offen darlegende Sinnlichkeit zwar das ästhetische Gefühl aber nicht das sittliche mehr beleidiget, als eine verdeckte.

Der Verf. giebt hier noch zu verstehen, „daß das Evangelium," (und der Verf. wird einräumen die ganze h. Schrift) „nirgends sich auf eine besondere Erörterung und Feststellung des Begriffes der formalen Freiheit, wie sie die Entstehung der Sünde bedingt, einläßt." Daraus zieht Ref. den Schluß, der Verf. könne sich bei seiner „Erörterung und Feststellung des Begriffes der formalen Freiheit" nicht auf die Autorität des göttlichen Wortes berufen, sondern habe sich lediglich von wissenschaftlicher Forschung leiten lassen, und da ihn diese zum Irrthum geführt habe, wie Ref. denkt nachgewiesen zu haben, so habe das göttliche Wort in der heiligen Schrift keinen Antheil daran, und auch keine Veranlassung dazu gegeben.

(Seite 403.) **Zweites Kapitel.**

Der Grund der Freiheit des menschlichen Willens.

(S. 404.) „Das Interesse, welches die hier angedeutete Schelling'sche Theorie vom Grunde und Ursprunge der Freiheit des menschlichen Willens" hat, ist kein anderes, als das aller Anhänger einer Theologie oder Philosophie, welche sich weniger um die Wahrheit in der Erkenntniß, als vielmehr um das Hergebrachte, Ueberlieferte, eine Art von Tradition kümmert. Für diese Philosophie giebt es ein „negativ Absolutes", oder einen „von dem persönlichen Gott unabhängigen Grund seiner Existenz." Es bedarf also solcher widerspruchsvoller Annahmen, blos dazu, um der Realität des Bösen Raum zu gewähren. Denn das ist der einzige Grund zu „dem von dem persönlichen Gott unabhängigen (übrigens sehr positiv gedachten) Grunde seiner Existenz", obgleich wir uns auf dem Gebiete „eines negativ Absoluten" befinden sollen.

Indem der Verf. hier wiederholt, „die Freiheit des Willens sei die Macht desselben, sich selbst seinen Inhalt zu geben," so erinnert Ref. an seine früher angeführte, dem Verf. entgegengesetzte Behauptung, daß der Mensch vermöge seiner sittlichen Natur im Stande sei, sich selbst Gesetze zu geben, und das ist dasselbe als der Wille des Menschen hat die Macht, sich selbst seinen Inhalt zu geben. Man sehe das zweite Kapitel des ersten Buches der widerlegten Schrift und die dortigen Bemerkungen des Referenten. Nach dem Verf. soll „der Mensch, daß er ein wollendes Ich ist, von Gott haben, dagegen was

er als wollendes Ich ist, von sich selbst". Ref. bemerkt hierbei, es ist undenkbar, daß der Mensch etwas von sich selbst habe, ohne das Zuthun Gottes. Schon die Fähigkeit, etwas zu wollen, ist Gottes That und Gabe, und was der Mensch mit dieser Fähigkeit bewirkt und vermag, und hat und wird, ist nur durch Gottes Zuthun möglich. Der Verf. scheut sich aber, dieses anzuerkennen, um Gott nicht das Böse bewirken zu lassen, ohne zu bedenken, daß er damit auch das Gute von der Ursächlichkeit Gottes ausschließt. Daher kann der Verf. auch in der Sphäre christlichen Denkens „keine Anerkennung seiner Ansicht fordern."

(Seite 405.) Indem der Verf. „den freien Willen des Menschen für ein wesentliches Element seiner Persönlichkeit" erklärt, so spricht er ihm damit offenbar eine Vollkommenheit zu, welche jedoch dem verneinenden Gegensatze unterworfen, wobei vom Bösen, als Realität zu abstrahiren ist, indem das Gute nur das Produkt des freien Willens, und dieser dann wesentliches Element der Persönlichkeit ist. Ist der Verf. hiermit nicht einverstanden, sondern läßt er auch das Böse aus dem freien Willen und dann auch aus der Persönlichkeit hervorgehen, dann ist doch wohl Bedenken zu tragen, Gott Persönlichkeit beizulegen, denn so gefaßt ist auch eine absolute kaum zu denken. Das hier vom Verf. erwähnte, mit der Persönlichkeit erscheinende „selbstständige (von Gott unabhängige) Centrum" wird vom Ref. bestritten, aber zugegeben der Naturnothwendigkeit in den Naturwesen gegenüber, in so fern der Mensch Geist ist, welcher, vom Bösen unberührt, sich nur dem Guten zuneiget, wie es sich allein mit dem Ebenbilde Gottes, was der Mensch als Geist ist, verträgt, da es ihn „über die Natur", und damit über das Böse erhebt.

(Seite 408.) Wenn die h. Schrift, wie der Verf. hier andeutet, unter dem Ebenbilde Gottes die Herrschaft des Menschen über die Thiere, und die Thierheit, über die Natur, über das Fleisch, über die Sinnlichkeit versteht, so kann sie nicht rationaler urtheilen, das ist die wahre Freiheit.

(Seite 409.) Ref. bemerkt, daß er denen nicht zu widersprechen vermöge, welche sich scheuen, den Begriff der Persönlichkeit auf Gott zu übertragen. Denn daraus, daß dieser Begriff eine Vollkommenheit oder einen Vorzug des Menschen bezeichnet, geht doch auf keine Weise hervor, daß diese Eigenschaft eben deshalb auch Gott zukommen müsse, als dem allervollkommensten und absoluten Wesen. Auch der freie Wille ist ja ein Vorzug des Menschen, ohne daß man meint, Gott damit zu verherrlichen, wenn man ihm den freien Willen zuspricht. Und eben so Persönlichkeit drückt doch immer diejenige Beschaffenheit eines Wesens aus, nach welcher dasselbe nicht als bloße Sache res, sondern als mit Geist, Bewußtsein, Vernunft und Freiheit begabt, d. h. als Person zu betrachten ist. Es versteht sich von selbst, daß dem höchsten Wesen in diesem Sinne Persönlichkeit zukommen müsse, in so fern ihm alle Vollkommenheiten eigen sind, wodurch aber nur dem Wahne vorgebeugt wird, nach welchem Gott in unserer Vorstellung zu

einer Sache res herabsinken würde, aber keineswegs dem andern Irrthume, nach welchem Gott nichts weiter beizulegen wäre, als Persönlichkeit im angegebenen Sinne. Es könnte ja doch sein, daß die höchste Persönlichkeit nichts weiter wäre, als höchste Menschlichkeit, weil doch einmal der Begriff der Persönlichkeit der Sphäre des menschlichen Wesens seinen Ursprung verdankt. Wäre nun vollends der Begriff der Persönlichkeit nicht von dem einer gewissen Abgeschlossenheit und Exclusivität, oder einer Getrenntheit von Anderem zu trennen, so wäre allerdings behutsam damit umzugehen. Von solcher Behutsamkeit scheinen die Anhänger der alten Orthodoxie gar keine Vorstellung zu haben. Wenn der Philosoph oder rationale Theologe sich Gott nicht erhaben genug, nicht vom Menschen sich unterscheidend genug denken kann und mag, und beklagt, daß er es nicht kann, klagt der Verf. über einen Gott, der „zu erhaben, zu abstrakt ist", und hält diesen für „einen Gott, der aller Realität baar" wäre, weil er etwa nicht menschlich genug ist, da doch eigentlich seine Herrlichkeit in Unaussprechlichkeit und Unbegreiflichkeit besteht, so daß unserer Gotteserkenntniß nach unermeßlich viel vorbehalten ist.

„Ein absolutes Wesen, welches in sich selbst kein Ich ist, also auch kein Du für unser Gebet," eignet sich ja vielmehr zur innigsten Gemeinschaft als ein solches, welches mit dem Ich das Du, also das zu Unterscheidende, oder Abgeschlossene, setzt. Die Liebe gewinnt an Sinn und Bedeutung, wenn zwei, Ich und Du, zu Einem werden. Die Persönlichkeit Gottes, nur als eine noch so sehr gesteigerte menschliche Vollkommenheit gedacht, führt nicht zur Gemeinschaft mit Gott. Dagegen die Ueberzeugung der Schrift, daß wir „in Gott leben, weben und sind", das ist das Mittel und der Weg, in jedem Augenblick im Bewußtsein mit Gott in Gemeinschaft zu sein, welche die innigste ist. In solchen Vorstellungen, in welchen man sich mit Gott Eins weiß, wird alle wirkliche Religiosität nicht untergehen, was der Verf. befürchtet.

(Seite 410.) Wo Schleiermacher über die Vorstellung des Menschen von Gott redet, läßt er den Gedanken der Persönlichkeit offenbar aus Accommodation entspringen, weil der Mensch, nach der allgemeinen Regel, von Gott nur menschlich denken und reden kann, um seiner Schwachheit willen. Dabei kann es mit der Religion doch etwas sein, wenn sich der Gläubige Gott über die Persönlichkeit erhaben denkt. Nur mit Annahme der Möglichkeit dieses Gedankens wird der Vorstellung von der Persönlichkeit Gottes widersprochen, um die Reinheit des Glaubens zu bewahren.

(Seite 411.) Wenn sich der Verf. „nicht bergen kann, daß die Bemühungen der Spekulation, den Begriff der absoluten Persönlichkeit zu finden, zur Zeit noch von eben so zähen, wie einflußreichen Mißverständnissen gehemmt werden", so mag der Grund davon darin liegen, daß die Spekulation bei der Annahme einer absoluten Persönlichkeit fürchtet auf einen Widerspruch zu stoßen. Unter einer absoluten Per-

sönlichkeit hat man sich doch wohl nichts Geringeres zu denken, als ein absolutes Sein, oder unendliche Realität, welche, wie sich von selbst versteht, auch die von Geist und Selbstbewußtsein mit einschließt. Der Denker und Gläubige verlangt aber, daß sie noch mehr einschließe, ja alles Mögliche. Und nun ist die Frage, ob der Begriff der Persönlichkeit dieses Einschließen gestattet, oder nicht.

(Seite 412.) Wenn sich der Verf. unter „dem Unendlichen, schlechterdings Prädikatlosen, Unbestimmbaren nichts zu denken vermag", obgleich dasselbe alles Denkbare, außer dem Wirklichen, einschließt, so liegt der Grund davon in der absoluten Erhabenheit Gottes über jeden menschlichen Gedanken und jeden menschlichen Ausdruck. Diese absolute, unbestimmbare Erhabenheit Gottes sofort mit dem leeren Nichts zu verwechseln, zeuget nicht von Scharfsinn. Gerade deshalb, weil sich das eigentliche Wesen Gottes, seiner Höhe wegen, der menschlichen Vorstellung so sehr entzieht, also daß Gott nur geglaubt oder geahnet, oder unmittelbar gewußt wird, das letztere nur bezogen auf das Sein Gottes, nicht auf das Dasein oder Sosein oder Wiesein, gerade deshalb wird dieses Wesen von Einigen für Nichts erklärt. Und aus demselben Grunde erklären Andere Gott für das allerrealste Wesen, weil die Realität in der Vorstellung um so mehr gesteigert, je weniger sie bestimmt und begrenzt wird, weil sie nicht zu bestimmen und zu begrenzen ist.

(Seite 416.) Nach der Ansicht des Ref. bewährt sich das Axion des Spinoza doch: „omnis determinatio est negatio." So wollen die tiefsten Denker ihren Gott am wenigsten definiren, und die Kinder können ihn nicht menschlich genug haben.

(Seite 417.) Der Begriff der „Dreieinigkeit" wäre wohl im Stande, unsere Vorstellung vom Wesen Gottes aufzuklären, wären die drei Personen von menschlicher Unvollkommenheit zu entkleiden, und wäre ihr Verhältniß unter einander rein von menschlichem zu denken möglich. Eben wegen dieser Unmöglichkeit spricht der Verf. von einem Geheimnisse in dieser Lehre. Und das ist der Grund, warum Einigen, wie dem Verf., dieses Geheimniß offenbar vorkommt, und Andern nicht.

(Seite 418.) Die Einheit des Wesens Gottes ist nicht anders zu denken, als mit Aufhebung alles Unterschiedes des Ich und Du.

(Seite 419.) Wenn der Verf. anführt: „Das Urprincip alles Seins ist Freiheit," so muß Ref. hinzufügen, welche mit der Nothwendigkeit zusammenfällt, und zugleich mit der Wirklichkeit und Möglichkeit. Beiläufig bemerkt Ref., daß diese drei Begriffe sich nur in der menschlichen Vorstellung von dem Verhältnisse des Seins zum Gedanken unterscheiden, wonach in der Möglichkeit der Gedanke dem Sein vorhergeht, in der Wirklichkeit das Sein mit den Gedanken zusammenfällt, in der Nothwendigkeit der Gedanke dem Sein nachfolgt, daß sie sonst aber nur in Gott zusammenfallen.

(S. 421.) Der Verf. hätte sich hier fragen sollen, ob nicht gerade erst da, wo dem Menschen göttliches Wesen mitgetheilt ist, welches sich durch die Mittheilung sofort in menschliches Wesen verwandelt, der Begriff der Persönlichkeit anfängt, Geltung zu haben.

(S. 429.) Wenn Weiße aus seinen hier von dem Verf. angeführten Behauptungen folgert, daß „der Begriff der Schöpfung für sich und ohne weiter hinzukommende Bestimmungen gefaßt, einer und derselbe mit dem Begriffe des Bösen ist", so haben die Gegenstände dieser beiden Begriffe auf jeden Fall das mit einander gemein, daß beide nur aus einer Negation entstanden denkbar sind, die Schöpfung oder Welt und das Böse, deren bejahender Gegensatz das Wesen Gottes ist ohne allen verneinenden, welcher letztere zum Wesen sowohl der Schöpfung als des Bösen gehört. So deutet die heilige Schrift schon an, daß es ihr für eins und dasselbe gelte, die Welt lieb haben und das Böse lieb haben, ihres nichtigen Wesens wegen, was beiden eigen ist, und weil sie aus gleichem Grunde stammen. Daß aber „das Böse Substanz des Geschöpfes selbst sei", erklärt Ref. für einen Widerspruch, eben weil das Wesen des Bösen nichtig ist. So kann auch „das Geschöpf nicht es selbst sein und bleiben und außer der Schöpferthätigkeit und der Substanz Gottes", wohl aber gilt dies vom Bösen.

(S. 431.) Soll „die Creatur das Böse der Wirklichkeit nach", d. h. als reale Macht und nicht als blos nichtig, „von sich selbst haben," damit Gott von der Verursachung des Bösen ausgeschlossen bleibe, so ist allerdings diese zuletzt erwähnte, auch auf andere Weise zu erhärtende unbestreitbare Wahrheit zu theuer erkauft, weil die Wahrheit, daß das Böse der blos verneinende Gegensatz des Guten ist, aufgeopfert ist.

Abhängigkeit von Gott und Freiheit, beides in der Wirklichkeit und im Bewußtsein der Creatur ist Eins und dasselbe; das Böse aber ist in Beziehung auf beides nichts.

(S. 432.) „Ruht die freie Persönlichkeit des Menschen auf einer gegebenen Naturbasis, und ist sie nicht deren Produkt," so entsteht die Frage, wozu ist die Naturbasis gegeben, wenn sie nichts producirt?

Wo der Verf. hier von „der freien Persönlichkeit" spricht, „die sich aus einem ursprünglichen Kerne von positivem Gehalte entwickelt, und mit bewußter Selbstentscheidung sich eine bestimmte Richtung giebt," kann er unmöglich jene oben besprochene von ihm vertheidigte formale Freiheit in Gedanken gehabt haben, sondern die wahre, die reale.

(S. 432.) Die Behauptung des Verfs.: „Für unsere sittliche Beschaffenheit finden wir uns, abgesehen von unserm Verhältnisse zur Erlösung, innerlich genöthiget, den letzten, entscheidenden Grund in uns selbst, also nicht in irgend einem anfänglichen Sein, sondern in einem ursprünglichen eigenen Wollen zu suchen," ist irrig.

Das Wollen des Guten setzt sittliches Bewußtsein, sittliche Na-

tur, Geist, Persönlichkeit voraus, also ein Sein. Das Wollen des Böse n als solchen ist undenkbar, und auch gegen alle Erfahrung, denn das Böse ist seinem Wesen nach nichts. Was aber am Bösen real ist, gehört dem Naturgebiete an, und wenn dieses begehrt wird, so setzt dieses Begehren ein Sein voraus.

(S. 433.) Hier giebt der Verf. zu verstehen: „In der Verkehrung (Verschlechterung) des Wollens hat die Verfinsterung (Abnahme) des Erkennens des Geistes ihren tiefsten Grund". Ref. bemerkt hierzu, daß Mangel an Erkenntniß auch den Willen lähme und die Sinnlichkeit stärke. Sagt der Verf. nun noch, daß „das Erkennen des Geistes mit dem Wollen desselben um so inniger verflochten ist, von je höherer und realerer Bedeutung die Erkenntnißobjekte sind", so wird der Verf. doch unstreitig zugeben, daß diese Erkenntnißobjekte unmöglich können Objekte des sogenannten böse n Willens, sondern daß sie müssen Objekte des sittlichen guten Willens sein. Daraus geht hervor, daß der Geist und seine Erkenntniß von allem Böse n völlig frei zu sprechen, und daß er dessen nicht fähig ist, und zum andern, daß er von je höherer, realerer Bedeutung, d. h. je vollkommner die Erkenntnißobjekte sind, um so sittlich edler ist das Wollen. Also mit dem Geiste, mit geistiger Bildung verträgt sich das Böse nicht. Das Böse ist nur denkbar bei Mangel an Geist und an Erkenntnißobjekten von realer Bedeutung im Vergleich mit dem, was das **Gute** begründet.

Wenn der Verf. nun aber weiterhin von einem „Denken wollen als Thätigkeit des Geistes spricht und von einem freien Akt des Abbrechens von sinnlichen Eindrücken", so hat das, nach des Ref. Ansicht, gar keine Beziehung auf Freiheit des Willens, denn es giebt ja auch einen Trieb zum Denken, dem der Denker folgt, was mit dem sittlichen Wollen in keinem Zusammenhange zu stehen scheint.

(Seite 434.) Das Wort Paskals: „Menschliche Dinge müsse man kennen, um sie zu lieben, die göttlichen Dinge müsse man lieben, um sie zu kennen", ist nicht so wahr, als der Verf. meint. Denn, wenn es so wäre, so könnte das auf den Gedanken bringen, daß es bei göttlichen Dingen der Prüfung vor dem forum der Intelligenz nicht bedürfe, und also jeglicher Glaube gleichen Eingang finden müsse, weil jeder gleiche Berechtigung habe, und daß umgekehrt bei menschlichen Dingen die Intelligenz hinreiche, sie uns der Liebe werth zu machen. Wenn nun das Letztere nur in sofern wahr ist, als der Erkenntniß ein Verlangen danach vorhergeht, welches weniger empfunden wird, so lange es unbefriediget ist, aber mehr und hauptsächlich sobald es befriediget wird, woher es kommt, daß es mehr als nachfolgend, denn als vorhergehend angenommen wird, so läßt sich davon auch auf das Erstere schließen. Es geht der Erkenntniß Gottes ein Verlangen danach vorher, welches in der Natur des Menschen gegründet ist. Ob dieses Verlangen nun mehr das Herz befriediget, als den Geist, dies

zu behaupten, dürfen wir uns deshalb nicht beikommen lassen, weil beide, Geist und Herz ungetrennt ihr gutes Recht behaupten.

Nach dem Ausspruche Paskals legt der Verf. den Grund des Mangels an rechtem Glauben in den Willen des Menschen, „ob sich dieser dem geahnten Gott öffnet, oder verschließt.“ Der Verf. nimmt damit an, daß Gott von dem Menschen geahnet werde. An dieser Ahnung aber nimmt der Geist, oder das Erkenntnißvermögen, eben so viel Theil, als das Herz, als das Begehrungsvermögen, und es ist ein Irrthum, hier das eine voran, und das andere nach zu setzen. „Wenn also das Herz von Gott abgewandt ist,“ so läßt sich eben sowohl denken, daß daran Mangel an rechter Erkenntniß so viel Schuld hat, als jedes andere, und nicht erst Folge zu sein braucht. Der Satz läßt sich also gerade umkehren: „Wenn das Auge des Geistes von täuschendem Scheine geblendet wird, dann ist das Herz von der Wahrheit, oder von Gott abgewandt, dem Nichtigen und Eiteln dahingegeben.“ „Welch ein Volk es ist,“ ob erleuchtet und geheiliget, denn beides geht gleichen Schritt, „solch einen Gott hat es auch,“ d. h. ein solches Gottesbewußtsein.

Ganz richtig bemerkt der Verf.: „Und der gänzliche Mangel einer entschiedenen Ueberzeugung von den sittlichen und religiösen Dingen hat seinen tiefsten Quell fast immer in der Erschlaffung des Willens,“ d. h. in dem irdischen und fleischlichen Sinne, in unentwickeltem sittlichen und religiösen Bewußtsein, welches aber eben so oft seinen tiefsten Quell im Mangel an rechter Erkenntniß hat. Und wenn es dem Menschen mit dem besten Willen nicht hat gelingen wollen — oder wie der Verf. sagen würde — bei ihrem Mangel an gutem Willen, die rechte Gotteserkenntniß, oder den rechten Glauben zu erlangen, daß im Gegentheil Gott ihnen unbekannt blieb, also, um ihnen Gott offenbar zu machen, die Offenbarung ihnen zu Hülfe kommen mußte, was meint der Verf.: Ist die Offenbarung blos dem Willen zu Hülfe gekommen, oder auch der Erkenntniß, oder vorzüglich, oder blos der Erkenntniß, auf welches letztere der Ausdruck Offenbarung hinzuweisen scheint? Dem Ref. scheint die Erkenntniß doch immer vorangehen zu müssen; an ihr bildet sich sittliches und religiöses Gefühl und heiligt sich der Wille. Daher die Ordnung in dem Spruche des Herrn, in welcher Ref. die Heilsordnung findet: „Ich bin das Licht, die Wahrheit und das Leben.“

„Die Abhängigkeit unseres Denkens von dem innersten Grunde unserer Gesinnung,“ welche der Verf. behauptet, ist eben so wenig zu bestreiten, als die Abhängigkeit unserer Gesinnung von unserm Denken, oder vielmehr von dem Grade unserer Erkenntniß, von der Stufe unserer geistigen Bildung. Erkenntniß und Gesinnung halten mit einander gleichen Schritt. Wie das Eine, so das Andere. Und so ist „ein frivoler Sinn“ nichts anderes, als ein frivoles Denken.

Woran fehlt es nun eigentlich dem Aberglauben, wenn er, wie dies oft genug geschehen ist, Scheiterhaufen erbauet und Henker bestellt?

Der Herr würde sagen: „Sie wissen nicht, was sie thun.“ Wer sich dieses Wort des Herrn merkt, und weiß, wie der Aberglaube die Gewissen verwirrt, Ungerechtigkeit zur Folge hat, Sittlichkeit untergräbt, und wen dieser Gedanke empört, der weiß, was er thun soll, er bemühet sich, wo er geht und steht, in göttlichen und sittlichen Dingen Licht und Erkenntniß, die Wahrheit zu verbreiten. Die Wahrheit allein schon macht frei von Wahn und Aberglauben. Wem fällt hier nicht der Spruch Schillers ein:

Gefährlich ist's, den Leu zu wecken,
Verderblich ist des Tigers Zahn;
Jedoch das schrecklichste der Schrecken,
Das ist der Mensch in seinem Wahn.

Seite 440 kommt die Behauptung des Verfs. vor, mit welcher er die Bestreitung Kings schließt: „Das Böse ist ein solches Thun, welches des wahren Grundes ermangelt,“ und, setzt Ref. hinzu, eben deshalb aller Realität ermangelt, denn die Realität beruhet eben auf dem Grunde.

(Seite 441.) Hier giebt der Verf. zu erkennen, „wie die Freiheit des Willens wesentlich haftet an dem Bewußtsein des Gesetzes,“ welches, nach der Ansicht des Ref., gleich ist dem sittlichen Bewußtsein, und die Aktivität oder Regsamkeit des Gesetzesbewußtseins oder sittlichen Bewußtsein, unabhängig und frei von sinnlichen Reizen oder Hemmungen, das ist der freie Wille, und daher ist Freiheit des Willens nur ein Vermögen zum Guten, keine formale, sondern als Anlage schon reale Freiheit. Im sittlichen Bewußtsein oder im Bewußtsein des Gesetzes, oder was damit einerlei ist, im freien Willen sind wir uns eines Vermögens zum Guten unmittelbar bewußt, und so bürgt uns das sittliche Bewußtsein für die Realität des Guten, für die Realität einer sittlichen Weltordnung und eines göttlichen Reiches. Dagegen an einem Bewußtsein eines Vermögens zum Bösen fehlt es uns ganz und gar. Ein solches Vermögen zum Bösen ist ganz undenkbar, und dieses Vermögen im sittlichen Bewußtsein, oder im Bewußtsein des Gesetzes, oder im freien Willen anzunehmen, ist die größeste Verirrung. Das sittliche Bewußtsein gerichtet auf eine Gesinnung, auf einen Gedanken, einen Wunsch, eine That, ist das Gewissen. Das befriedigte sittliche Bewußtsein ist das gute Gewissen, das unbefriedigte, oder beleidigte, das böse Gewissen, gleich dem Schuldbewußtsein, oder dem Bewußtsein, dem sittlichen Gesetze, der sittlichen Natur nicht gemäß gedacht, gewollt oder gethan, sondern statt dessen sich den sinnlichen Trieben, Reizen oder Hemmungen überlassen zu haben, welches letztere wohl zu merken, als eine bloße Möglichkeit, nicht als Vermögen zu statuiren ist.

(Seite 442.) „Eine wesentliche Verbindung des Menschen mit Gott,“ welche der Verf. hier erwähnt, ist nur als ein Aufgehen des Seins des Menschen in das Sein Gottes, oder als absolute Abhängigkeit von Gott denkbar, so daß das Sein Gottes auch das des Men-

schen mit einschließt, oder bedingt, oder auch ein Selbstbewußtsein, welches sich in Gottesbewußtsein auflöset, was bei einem richtigen Selbst- und Gottesbewußtsein allemal stattfindet und den Glauben an Unsterblichkeit begründet.

„In seinen Willen," sagt der Verf. vom Menschen, „kann die von dem sittlichen Bewußtsein ihm vorgehaltene Wahrheit (nach des Ref. Ansicht ist diese Wahrheit das Sittengesetz, welches sich das Subjekt, der Mensch, vermöge seines sittlichen Bewußtseins selbst giebt) schlechterdings nicht dadurch hineinkommen, daß sie wie von außen in ihn hineingesetzt wird," (wodurch sie, bemerkt Ref., dem Subjekte objektiv würde,) sondern „dadurch daß er sie selbst hineinsetzt" (nach des Ref. Ansicht als positiv und real, aber subjektiv. Vergl. die früheren Bemerkungen des Ref. aus Veranlassung der S. 9 der Schrift des Verfs. von demselben behaupteten objektiven Natur des Gesetzes).

(Seite 444.) Hier erwähnt der Verf. selbst den Einwurf, nach dem Vorhergehenden „werde doch das Gute immer wieder vom Subjekt und dessen Willen abhängig gemacht, es sei aber auch nur vom Subjektivwerden des Guten die Rede." Dann fährt er fort: „Das sittlich Gute ist seinem Wesen nach ewig real in dem Gott, der die Liebe ist, aber im geschaffenen Subjekt kann es nicht anders real werden ohne dessen Willen." Hierzu bemerkt Ref.: Derjenige Wille des Subjekts, mit welchem oder durch welchen das Gute real wird, ist der freie Wille des Menschen, als ein Vermögen blos zum Realwerden oder zum Realisiren des Guten. Der freie Wille des Menschen ist aber wieder das Mittel, durch welches der Wille Gottes das Gute, und zwar nur das Gute, nicht etwa auch das Böse, realisirt. Oder richtiger der freie Wille des Menschen ist der Wille Gottes selbst, in so weit der erstere, als dem Gegensatze unterworfen, und zwar als bejahend dem letztern gleich oder mit ihm identisch sein kann. Ein „objektiv Gutes", von welchem der Verf. hier spricht, ist nur denkbar, wenn man vom Subjekte desselben, dem Menschen, völlig abstrahirt. Ist aber wohl ein sittlich Gutes ohne Menschheit für Menschen denkbar? Gewiß nicht, wenn jedes Objekt ein Subjekt voraussetzt. Ist das aber so, so wird alles Objektive für das Subjekt subjektiv. Was ist nun ein „objektiv Gutes, dessen einiges Princip Gott bleibt", (wie der Verf. anführt,) wenn ersteres, nämlich „das objektiv Gute, einer subjektiven Realisirung bedarf, welche in der Freiheit des Geschöpfs ein zweites Princip hat"? Wenn das objektiv Gute subjektiv realisirt, d. h. real gemacht werden soll, so ist es objektiv noch nicht real, sonst brauchte es nicht erst real zu werden. Daraus ist zu ersehen, daß das sittlich Gute nur durch Vermittelung des Subjekts, des Menschen, also nur subjektiv denkbar ist. Dessen ungeachtet fließt das Vermögen dazu, oder die sittliche Natur, oder der freie Wille des Menschen nur aus Einer Quelle, gründet sich auf Ein Princip, und das ist Gott, der letzte Grund aller Realität,

auch derjenigen, welche Gott durch den Menschen vermittelt oder auch realisirt. Ein zweites Princip des Guten, was der Verf. im Menschen als das das Gute realisirende annimmt, ist eben kein Princip, sondern ein göttliches oder sittliches Organ, und in dessen Energie und Thätigkeit zeigt sich der Mensch als der Diener Gottes, im Gehorsam gegen Gott und das Gesetz in seinem Geiste.

Ref. sieht sich jedoch veranlaßt, hierbei noch folgendes zur Erläuterung zu bemerken: Wenn der Verf. erklärt, „das sittlich Gute sei seinem Wesen nach ewig real in dem Gott, der die Liebe ist, aber im geschaffenen Subjekte könne es nicht real werden ohne dessen Willen," so ist entweder das sittlich Gute oder dessen Realität in zweierlei Bedeutung zu nehmen. Soll nämlich die Realität des sittlich Guten oder dessen Realisirung vom Menschen abhangen, so muß diese eine solche sein, die wegen einer Negation oder Unvollkommenheit in Gott nicht sein kann, sondern blos im Menschen. Der Mensch also, anstatt die Realität zu verursachen oder zu vermehren, indem er das sittlich Gute subjektiv realisirt, bewirkt gerade das Gegentheil, nämlich eine solche Realität, welche nur im Menschen und deshalb mit einer Negation behaftet, oder dem Gegensatze unterworfen sein kann. Was der Mensch hier bewirkt, ist nicht eine Realität ohne Mangel, wie sie in Gott ist, sondern nur die mit dem Mangel behaftete, also ist das vom Menschen Abhangende, zum Unterschiede von dem in Gott Realen, der Mangel, das Gegentheil von Realität, oder die Realität in Gott ist durch subjektive Realisirung, Uebertragung auf das Subjekt, den Menschen, vermindert. Der Mensch also kann zu einer Realität, wie sie in Gott ist, nichts hinzuthun, sondern nur davon abnehmen, weil im Menschen das sittlich Gute dem Gegensatze unterworfen ist, in sofern als auch das Böse, als verneinender Gegensatz, möglich ist. Das sittlich Gute in Gott ist also ein anderes, als das im Menschen, und dessen Realität eine andere. Daraus würde nun weiter hervorgehen, was von dem „Subjektivwerden des Guten" zu halten sein möchte, und von dem objektiv Guten, daß nämlich das Letztere uns gar nicht zum Bewußtsein kommen, auch nicht durch uns real werden kann, sondern nur das subjektiv Gute, was eben zu der Behauptung führt, es gäbe nur ein subjektiv Gutes, da wir von einem Guten ohne Gegensatz gar keine Vorstellung haben, weil es der Freiheit entrückt mit Nothwendigkeit erfolgen müßte, wodurch sich sein Begriff völlig auflösen würde. Wenn sich aber eine solche Auflösung nur in Gott denken ließe, und Gott dabei derselbe bliebe, so ist klar, daß Gott das höchste Gut sei, und also das Gottesbewußtsein oder der Glaube dem Menschen die höchste Würde verleihe, und dessen ungeachtet etwas „Ursprüngliches" und nichts Abgeleitetes sei, wie Einige behaupten wollen, indem Andere, was wir das höchste Gut genannt haben, für eine Täuschung erklären, und im sittlichen Bewußtsein allein die Würde des Menschen, und in seiner Ausbildung und Entwickelung die Bestimmung des Menschen sehen. Dar-

aus würde weiter folgen, daß eine sittliche Ueberzeugung, z. B. die, daß ich muß ein guter Mensch sein, zwar etwas Hohes, aber nicht das Höchste ausdrücke, daß also diejenigen, welche ihre Freunde um dieses Panier sammeln, darauf gefaßt sein müssen, ihren Anhang wieder zu verlieren, wenn ihnen jenes Höhere und Höchste, was im Glauben liegt, zum Bewußtsein kommt, ohne daß dieses durch eine bestimmte Formel gebunden würde. Es würde also denjenigen, welche sich der oben angegebenen sittlichen Ueberzeugung genügen ließen, immer noch etwas, und zwar das Höchste fehlen, dahingegen denjenigen, welche sich ihres Glaubens und ihrer Gottseligkeit freuen, welche alle Sittlichkeit mit einschließt, nichts mangeln würde. Und wo die größte Fülle des Glaubens wäre, die sich nicht in unzählige Dogmen verlöre, sondern sich auf die einfachsten Forderungen eines vernünftigen Gottesbewußtseins zusammenzöge, dahin würde der größte Zulauf sein, und da die größte Befriedigung.

Hiernach also steht fest, daß der Satz des Verfs., „Gott sei das einige Princip des objektiv (nämlich sittlich) Guten," keinen gehörigen Sinn gewähre, und daß auch im Menschen kein „zweites Princip" anzunehmen sei. Sondern die Wahrheit, welche hinter diesen Aeußerungen verborgen liegt, ist die, daß Gott Princip von Allem ist, und also auch das Princip der sittlichen Natur des Menschen, daß aber in dieser, als Freiheit, nicht mehr liegen könne, als in Gott, sondern nur weniger, und daß die Freiheit um dieses Weniger willen kein Recht empfange, ein zweites Princip genannt zu werden. Wenn der Verf. es sich erlaubt, von einem ersten Princip zu einem zweiten überzugehen, so kann ihn eigentlich nichts hindern, weiter fort zu zählen, und so würde er doch endlich zu dem Punkte gelangen, wo er zweifelhaft wäre, ob er noch von einem Principe reden solle, um nicht einen unangemessenen Sinn damit zu verbinden. Nach der Ansicht des Ref. kann schon auf der zweiten Stufe von oben herab von einem Principe nicht mehr die Rede sein. Daher denn auch ganz richtig „ein Zusammenwirken der Creatur mit Gott", wenn nicht ein identisches Wirken darunter verstanden wird, und die Realität des Bösen von dem Ref. bestritten wird.

Anstatt zu sagen, wie der Verf.: „Die Bewegung des Menschen zu dem objektiv Guten ist nicht die ursprüngliche, schlechthin erste, sondern immer geht ihr eine Bewegung Gottes zu dem Menschen, um ihn zur Entscheidung für das Gute zu locken, voran schon dadurch, daß Gott durch das ursprüngliche Bewußtsein seines heiligen Willens innerlich auf ihn wirkte," würde Ref. einfacher gesagt haben: Die sittliche Natur des Menschen, als Vermögen und zugleich Antrieb zum Guten, geht von Gott aus und ist ursprünglich. Alles andere aber, das Sittengesetz und die Befolgung desselben ist abgeleitet und folgt von selbst aus der sittlichen Natur des Menschen.

(Seite 446.) „Formale Freiheit, als die Macht, sich für eine der beiden Grundrichtungen (gut oder böse) zu entscheiden," wie der

Verf. hier angiebt, ist nicht denkbar. Freiheit ist nur ein Vermögen, sich für das Gute zu entscheiden. Anderes thun und begehren kann auch die Thierheit, aber dieses Andere ist kein verneinender Gegensatz gegen das Gute, weil in der Thierheit kein Vermögen dazu vorhanden ist, wohl aber in der Menschheit, und hier ist das Böse, aber das Wesen des Bösen ist nur verneinend und nichtig, wie aus dem Angeführten zu ersehen ist.

(Seite 447.) Wenn Ref. nicht irrt, so will der Verf. auf dieser Seite seiner Schrift sagen, daß „in dem Willensgesetze (d. h. doch wohl im Sittengesetze) das erzeugende Princip des vollkommenen Gehorsams nicht liege". Dieses aber möchte Ref. gerade behaupten. Das Gesetz nämlich verlangt vollkommenen Gehorsam, es deutet also das erzeugende Princip desselben an, als im Menschen liegend, und die Forderung des Gesetzes, oder das Gesetz selbst ist die erste Wirkung des den vollkommenen Gehorsam erzeugenden Principes im Menschen. Daß nun „der Gehorsam gegen das Sittengesetz nicht mit Naturnothwendigkeit aus ihm selbst entspringe", versteht sich von selbst, nicht deshalb, weil dies zu viel verlangt wäre, sondern weil von der sittlichen Beschaffenheit dieses Gehorsams alle Naturnothwendigkeit ausgeschlossen ist, dagegen unsere eigene Entscheidung für das Gebot des Gesetzes aus dem Bewußtsein ethischer Nothwendigkeit verlangt wird, welche deshalb Freiheit ist, weil keine Naturnothwendigkeit stattfindet. Der freie Wille des Menschen, als Vermögen einzig und allein zum Guten, unbehindert vom Zwange der Natur, kann mehr leisten, als das Gesetz der Natur verlangt. Der freie Wille des Menschen, diese Anlage zum Guten, der Natur gegenüber als Geist, Selbstbewußtsein, sittliches Bewußtsein und Vernunft, und in Beziehung auf Gott als Gottesbewußtsein, soll sich, das ist seine Bestimmung zu ethischer Nothwendigkeit, als seinem Ideal, immer weiter annähernd entwickeln, und damit sein eigenes ursprüngliches Wesen, die Freiheit von Naturnothwendigkeit, immer mehr entfalten, indem Freiheit nach unten hin und Nothwendigkeit nach oben hin völlig zusammenfallen. „Die ethische Nothwendigkeit, wie sie unendlich über die Naturnothwendigkeit erhaben ist ihrem Inhalte nach, wie der Verf. anführt, soll sich eben deshalb über die Naturnothwendigkeit erheben, und dieser, versteht sich ihrer Beschaffenheit angemessen, „an Zuverlässigkeit in der Zusammenstimmung mit der Wirklichkeit gleich werden durch eine ihr immanente nur allmälig sich entfaltende Macht, das von ihr geforderte Handeln, den ihr entsprechenden Zustand selbst hervorbringen — eine solche Kausalität besitzt sie ein- für allemal," sonst könnte, ohne eine solche Kausalität, das sittlich Gute nicht ein einziges Mal realisirt werden, — und das Alles doch nur „durch die freie That des menschlichen Willens", welche freilich ohne die Quelle aller guten Gaben, die göttliche Gnade, gar nicht denkbar ist, woran wir uns aber auch können genügen lassen, als der Kraft, die in uns schwachen Menschen mächtig ist, was den Gedanken an ein

„gefallenes Geschlecht“ nicht aufkommen läßt. Und so kann denn „die jener Nothwendigkeit anfänglich gegenüberstehende Möglichkeit eines Anderen aufgehoben werden.“ Ist dies vollständig geschehen, wie der Verf. fortfährt, so ist auch die Funktion des Willensgesetzes eben daran zu erkennen, da gerade „das erzeugende Princip des vollkommenen Gehorsams in ihm liegt“, was der Verf. verneint, sonst wäre ja die Entscheidung für den Gehorsam ganz undenkbar ohne ein diese Entscheidung erzeugendes Princip. Und wenn die ethische Freiheit so angelegt ist, daß sie in ethische Nothwendigkeit übergehen soll, so hat die letztere auf keine Weise alle Bedeutung verloren.

Im Widerspruche mit dem Verf. haben wir „an dem Bewußtsein des sittlichen Gesetzes einerseits ein Zeugniß“ des uns inwohnenden Ideals sittlicher Vollkommenheit, denn ein solches zeichnet uns das sittliche Gesetz vor (vergl. S. 7 der Schrift des Verfs.), und natürlich zugleich ein Zeugniß, daß wir das Ideal erst noch erreichen sollen, und noch nicht erreicht haben, also des „Nichtvollkommenseins, andererseits ein Zeugniß unserer Freiheit, vermöge deren der Gehorsam zwar nicht mit Naturnothwendigkeit entspringen kann, denn das wäre ein Widerspruch“, aber, was viel mehr werth ist, von unserer eigenen Entscheidung, und was damit einerlei ist, von dem Willen und der Kraft Gottes „ausgehen kann“, ohne daß irgend etwas uns daran zu hindern im Stande wäre, dem Ideale immer näher zu kommen. Es ist daher wirklich so, was der Verf. verneint, daß „mit dem Gesetze zugleich das ihm entsprechende Thun nothwendig gegeben ist, und daß wir davon ein „„ursprüngliches Bewußtsein““ haben.“ Der Verf. verneint dieses deshalb, weil ihn die Erfahrung gelehrt hat, daß das Thun in der Wirklichkeit nicht immer dem Gesetze entspricht, wobei er aber übersieht, daß in diesem Falle des Ungehorsams auch allemal das Gesetz nicht anerkannt und zum Bewußtsein gekommen ist, also im Augenblicke der Entscheidung für das handelnde Subjekt nicht da war, weshalb ihm auch kein Thun entsprechen konnte. Daß jedoch mit dem Ungehorsam gegen das Gesetz dieses selbst nur zeitweise verschwindet, und nicht wie die That an die Zeit gebunden ist, lehrt die Erfahrung eben so sicher, indem es, wo es wieder in Kraft tritt, zugleich das Schuldbewußtsein hervorruft, wobei wir eben inne werden, daß es, wo es sich geltend macht, dieses mit Nothwendigkeit thut.

(Seite 448.) Ferner wenn „das sittliche Gesetz sich im Bewußtsein geltend macht, so ist es selbst die ihm angemessene Richtung des Willens, die Macht, sich selbst zu bestimmen“, welche in der sittlichen Natur des Menschen gegründet ist.

(Seite 449.) Es ist ein bedeutender Irrthum, wenn der Verf. behauptet: „So hat die geschaffene Persönlichkeit den scheinbaren Widerspruch in sich, daß sie einerseits das ist, wodurch der Mensch in der engsten Beziehung zu Gott steht, in ihm lebt, webt und ist, — und andererseits doch das, wodurch er streng geschieden ist von Gott, in sich seiend, selbstständig, einen eigenen Mittelpunkt und Anfang des Daseins

und Wirkens in sich tragend, darum auch der Empörung gegen Gott fähig." Das ist nach des Ref. Ansicht kein scheinbarer, sondern ein wirklicher Widerspruch. Ein Wesen, wie es der Verf. hier beschreibt, ist gar nicht denkbar. Zuvörderst ist kein Wesen von Gott geschieden, das persönliche am wenigsten, vielmehr durch die meisten Bande auf das innigste mit Gott verbunden, und das Ideal ist, dieser absoluten Ungeschiedenheit, Abhängigkeit von Gott, Gemeinschaft und Einssein mit Gott in jedem Moment sich bewußt zu sein. „Das Leben, Weben und Sein in Gott" ist unbeschränkt zu nehmen, will man das Wesen Gottes nicht beschränken, wie es der Verf. offenbar thut, indem der Mensch soll „streng geschieden sein von Gott, in sich seiend, selbstständig, einen eigenen Mittelpunkt und Anfang des Daseins in sich tragend u. s. w." Nein, was der Mensch ist, und hat, und wirkt, ist nicht des Menschen Werk, sondern Gottes, um so mehr, je mehr er ist und hat und wirkt, aber eben so von allem das geringste, ausgeschlossen ist blos das Nichts, das Böse, und auch darin ist keine „Empörung gegen Gott" anzunehmen, darum nicht, weil Gottesbewußtsein, d. h. wahres, mit Empörung gegen Gott nicht zusammengedacht werden kann. Dagegen bleibt die Empörung gegen einen Götzen, oder zu menschlichen Gott denkbar. Gegen Gottes Willen kann der Mensch durchaus nichts thun, bildet er sich das ein, so ist sein Gott nicht Gott, sondern ein Götze. „Die Natur ist" ferner nicht, wie es sich der Verf. denkt, „abhängiger von Gott, als der Mensch," auch da nicht, wo sich dieser nicht dem Sittengesetze, sondern der sinnlichen Natur gehorsam zeigt, und also unsittlich handelt, wie man zu sagen pflegt, dem Willen Gottes widerstrebt, oder wo er selbst in diesem Wahne steht, da dieses gar nicht denkbar ist, sondern in diesem Falle ist der Mensch eben so abhängig von Gott, als die Natur, indem es eben diese ist, die im Falle des Sündigens etwas thut, nämlich dem Naturgesetze gehorcht.

Für den Ref. ist daher der vom Verf. hier angeführte Widerspruch gar nicht vorhanden im Wesen des Menschen, dessen Auflösung auch ganz undenkbar wäre, und auch durch die „Bestimmung des Menschen zur Liebe" nicht gehoben, weil die Bestimmung des Menschen zur Liebe selbst unmöglich würde, da diese keine „Sonderung, sondern ursprüngliche Wesensverwandtschaft voraussetzt".

(Seite 450.) **Drittes Kapitel.**

Die Willensfreiheit des Menschen als Möglichkeitsgrund der Sünde.

(Seite 451.) Wenn irgendwo das Wesen und der Grund der Sünde uns aufgeschlossen werden soll, so ist es in diesem Kapitel

der Schrift des Verfassers. Daher wir unsere Gedanken fest und scharf auf die hier gegebenen Aufschlüsse richten müssen.

Voran steht die Bemerkung des Verfs.: „Die allgemeinste Bedingung der Möglichkeit eines Bösen (nämlich eines realen) beruht darin, daß es außer dem ursprünglichen und von sich seienden Wesen auch eine abgeleitete, von ihm seiende Wesenheit giebt, eine zweite Realität, welche durch die schöpferische That und Macht der ersten besteht." Dagegen bemerkt Ref.: Das „ursprüngliche, von sich seiende Wesen", ist doch sicherlich das göttliche, also absolute Wesen. Außer diesem eine Wesenheit anzunehmen, noch dazu eine abgeleitete, welche mit dem göttlichen Wesen in gar keiner Verbindung steht, eine „zweite Realität", welche obgleich „durch die schöpferische That und Macht der ersten (nämlich Realität) besteht", und doch neben dieser, außer dieser, unabhängig von dieser, ist ohne offenbaren Widerspruch nicht möglich. Ferner eine abgeleitete Wesenheit ist doch offenbar eine von einer andern Wesenheit abgeleitete, das heißt bedingte, die ihren Grund in der absoluten Wesenheit hat, die von der Ursächlichkeit des ursprünglichen von sich seienden Wesens nicht ausgeschlossen ist. Und wenn in dieser „abgeleiteten Wesenheit die allgemeinste Bedingung der Möglichkeit eines (realen) Bösen ruhen" soll, so ist mit dieser „allgemeinsten Bedingung, nämlich mit einer abgeleiteten Wesenheit", der Möglichkeit eines (realen) Bösen aller Grund und Boden entzogen, wenn man, wie der Verf., das Böse für eine Realität erklärt, und doch das absolute Wesen von der Verursachung des Bösen freisprechen will. Dasselbe gilt von der „zweiten Realität des Verfs., welche durch die schöpferische That und Macht der ersten besteht", wenn unter dieser „zweiten Realität" das Böse oder doch die Bedingung desselben zu verstehen ist. Ist die „zweite Realität", wie zu vermuthen ist, nicht desselben Inhaltes und Umfanges, wie die erste, sonst würde sie nicht die zweite genannt sein, sondern fehlt ihr etwas, so ist sie doch, so weit sie noch Realität ist, mit der ersten Realität dieselbe oder identisch, und nur von der ersten Realität durch einen Mangel, oder durch ein Nicht und Nichts zu unterscheiden, und dieses Nicht oder Nichts wäre dann, wie der Verf. hier dargethan, die allgemeinste Bedingung der Möglichkeit eines Bösen, welche sich auf Nichts reduzirt, und die Unmöglichkeit eines realen Bösen nachweiset.

Dem Verf. freilich und allen seinen Genossen, deren Legion sein mag, ist aller Raum für das Böse genommen bei der Frage, die ihm noch offen bleibt, aber ohne allen Ausweg: Wohin mit dem Bösen als Realität? Ref. ist in keiner Verlegenheit. Ihm ist die „zweite Realität" keine Realität, und das ist das Böse, das Nichts. Das Böse will Ref. nicht leugnen, was der Verf. so sehr befürchtet, aber seine Realität muß er bestreiten, weil alle Realität, so weit sie reicht, identisch ist, wie ihr Begriff, oder die Vorstellung davon, die nur Eine sein kann.

„Die Vorstellung von der Identität alles Seins" hat einen bedeutenden Einfluß auf die richtige Vorstellung von dem Verhältnisse Gottes zur Welt und umgekehrt der Welt zu Gott. Es liegt aber in dieser Vorstellung nur die Wahrheit, daß der Begriff vom Sein nur Einer sein kann, also auch das Sein, wo dasselbe, und soweit es sich findet, dasselbe sein muß, desgleichen alle Realität. Dagegen ist der Umfang des Seins und der Realität so verschieden, wie die Wesen von dem höchsten bis zum niedrigsten unter sich verschieden sind, unter welchen ein realer Unterschied in so fern stattfindet, als dem einen Wesen eine oder mehrere Realitäten mehr zukommen, als dem andern, wodurch eben Graduntersch iede des Seins oder der Realität entstehen zwischen höheren und niederen Wesen. Der schwierigste, aber eben deshalb interessanteste Gegenstand philosophischer Forschung ist das Verhältniß Gottes zur Welt. Wir wollen dem Verf. zur Beruhigung „der Vorstellung von der Identität alles Seins den realen Unterschied von Gott und Welt nicht zum Opfer bringen", jedoch nur auf die Weise nicht, daß wir das unterscheidende Reale in Gott annehmen, nicht etwa in der Welt, oder, was dasselbe ist, daß wir Gott mehr Realität zukommen lassen, als der Welt, was den Unterschied von Gott und Welt begründet. Aber abgesehen von der erwähnten Gott von der Welt unterscheidenden Realität müssen wir doch „der Vorstellung von der Identität alles Seins den realen Unterschied von Gott und Welt zum Opfer bringen", und behaupten, daß, in so fern der Welt ein Sein zukommt, dieses Sein dem Sein Gottes identisch ist. Gleiches gilt von den Begriffen Wesenheit und Realität. Wir können dem Verf., nach dem Vorhergehenden, eine „abgeleitete Wesenheit, und zweite Realität, als allgemeinste Bedingung der Möglichkeit eines Bösen" nicht zugeben, wenn das Böse für real gehalten wird, und als nichtig bedarf es weder einer Wesenheit noch Realität.

„Weiter, sagt der Verf., ist die Möglichkeit des Bösen dadurch bedingt, daß der persönlichen Creatur das Schauen Gottes, das ihr für die Vollendung verheißen ist, nicht von Anfang verliehen wurde." Ref. bemerkt hierzu: Dadurch ist nur die Möglichkeit des Bösen, als eines Mangels, einer Negation bedingt. Denn da der persönlichen Creatur eine Realität, oder eine so vollkommene, wie das Schauen Gottes, nicht verliehen wurde, ja nicht einmal ein hinreichendes Bewußtsein Gottes, um das Böse in jedem Moment mit Gutem zu überwinden, so ist, wenn das Böse Folge von dieser Unvollkommenheit, von diesem Mangel, von diesem Nicht ist, das Wesen und der Grund des Bösen in der Negation zu suchen und nicht in etwas anderem. So ist überall mit dem Bösen das Nicht zusammen. Was sich der Verf. „bei dem formalen Selbstbewußtsein", was er hier anführt, mag gedacht haben, ist nicht zu ersehen. Wahrscheinlich soll es ein Selbstbewußtsein ohne vollständigen Inhalt andeuten, also ein unvollkommenes, womit denn auch ein mangelhaftes

Gottesbewußtsein, sittliches Bewußtsein und unkräftiges Unsterblichkeits-Bewußtsein, oder Bewußtsein des ewigen Lebens verbunden zu sein pflegt. Daraus ist zugleich zu ersehen, wie viel davon abhängt, das Selbstbewußtsein mit dem vollständigen Inhalte zu erfüllen, um den Menschen die höchsten Güter zu gewähren, welches zu leisten Christus, der Herr, sich zur Aufgabe gemacht hat. Uebrigens ist ein Selbstbewußtsein, ohne das Selbst zum Inhalte zu haben, nicht denkbar, und so scheint ein „formales Selbstbewußtsein" einen Widerspruch zu enthalten.

(Seite 452.) Eine „von der Willensfreiheit gestörte Ordnung", welche der Verf. erwähnt, ist nach des Ref. Ansicht eben so wenig vorauszusetzen, als „beständige Sollicitationen der Sünde" daraus folgend zu denken. Das vom Verf. weiter erwähnte „Grundgesetz der Polarität, was durch die Schöpfung geht und sich in der menschlichen Entwicklung vollzieht", scheint kein anderes zu sein, als das Naturgesetz, welches die Individuen, der Selbsterhaltung wegen, immer selbstsüchtig, oder „empfänglich für unduldsame Ausschließung macht", worin besonders diejenigen Individuen excelliren, die am meisten dem Aberglauben huldigen, und sich dabei allein für Gläubige halten. Ihr falscher Glaube führt zu falscher Sittlichkeit, verdunkelt ihr Gewissen, ihr ausschließender Glaube macht ausschließende enge Herzen voll Ungerechtigkeit oft gegen verdienstvolle, begeisterte Mitmenschen.

(Seite 453.) Die sinnliche Natur des Menschen, nicht, wie der Verf. meint, „die Eigenthümlichkeit seiner geistigen Organisation, die für die normale Entwickelung den mächtigsten Impuls zur vereinigenden Liebe enthält," wird, wenn der Wille nicht widerstrebt, Zunder für alle die vom Verf. angeführten Ausbrüche der Sünde. „Hochmuth und Haß" sind eben so sehr Ausflüsse einer ungeordneten, d. h. ungezügelten „Sinnlichkeit", als alles andere.

Ref. behauptet, der freie Wille ist dem Menschen von Gott zur Heiligung verliehen. Wie sollte derselbe nun „Centrum und ursprünglicher Ort der Entstehung der Sünde sein und die Möglichkeit des Andersichbestimmens" enthalten? Diese Möglichkeit wäre ein Vermögen zum Andersichbestimmen. Und so wäre, nach den Worten des Verfs., der freie Wille ein Vermögen sowohl zum Guten, als zum Bösen. So wird die Menschheit, durch solche Irrlehre, im Urtheil über ihr kostbarstes Vermögen, die herrlichste Gabe Gottes, getäuscht. Nein, es ist nicht so. Wie die Vernunft und das Gewissen dem Menschen nicht zum Falle, sondern zum Aufersehen und zur Erhebung gegeben sind, mit der bloßen Möglichkeit des Nichtgebrauchs, in welchem Falle sie denn auch keine Wirkung haben, keinen Einfluß üben, so ist es auch mit dem freien Willen. Im Falle des Nichtgebrauchs oder der Schwachheit, oder des Mangels an Stärke des freien Willens wird der Mensch unfrei, knechtisch von seinen sinnlichen Begierden getrieben zu dem, was böse ist und heißt, und so ist Wesen und Grund der Sünde Mangel am freien Willen,

und nichtig auf der Seite der Sittlichkeit, und real auf der Seite der Sinnlichkeit, welche Realität jedoch für diese Untersuchungen indifferent ist. Die Schuld aber ist und bleibt dieselbe, indem das zu Leistende nicht geleistet worden ist, und noch zu leisten bleibt.

Wenn die Augsburgische Confession „die Ursache der Sünde in dem Willen der Bösen findet, so ist das nicht der freie, sondern der sinnliche Wille, und der Zusatz: non adjuvante Deo, ganz an seinem Orte. Der Verf. aber urtheilt, daß dieser „Zusatz die Kraft und den Werth dieser Bestimmung bedeutend schwäche". Es ist nicht recht zu ersehen, ob der Verf. mit dem Entgegengesetzten: adjuvante Deo (mit der Hülfe Gottes zum Willen der Bösen) zufriedener gewesen wäre. Man sollte es kaum denken, daß Gott solle zum Willen des Bösen helfen. Wir wollen annehmen, wir hätten den Verf. mißverstanden. Das Hervorbringen oder Bewirken des Bösen non adjuvante Deo ist allein haltbar, und mit dem non Wesen und Grund des Bösen treffend bezeichnet, ganz der Ansicht des Ref. gemäß. Denn ohne den Willen oder die Hülfe Gottes geschieht Nichts, auch durch den Willen des Menschen Nichts, und das ist das Wesen der Sünde. Ihr Grund ist auch im Willen des Menschen nicht, weil er nicht im Willen Gottes ist, nicht darin sein kann.

Durch eine Negation oder durch ein Nicht ist sowohl die Welt, als das Böse entstanden, non adjuvante Deo, jedoch so, daß, was in beiden real ist, nicht die Welt an sich, und nicht das Böse an sich, sondern beides Gottes ist, adjuvante Deo.

(Seite 454.) Nachdem der Verf. seine Leser hier auf die Schwierigkeiten aufmerksam gemacht hat, welche mit der Lösung des Problems: Woher das Böse? und wohin mit ihm? und Seite 455 die Ansicht Schelling's von der Freiheit, als einem Vermögen des Guten und des Bösen mit Recht verworfen hat, kommt er endlich auf den vernünftigen Gedanken: „Ein aufmerksamer Blick auf das Wesen der Freiheit und des Bösen, so weit sie sich uns bisher schon enthüllt haben, muß uns überzeugen, daß es sich mit dem Begriff weder jener, noch dieses verträgt, die Freiheit als den positiven Grund des Bösen zu betrachten."

(Seite 456.) Diesen Weg verläßt der Verf. indessen sogleich wieder, und so sucht er vergeblich ein genügendes Resultat seiner Untersuchungen. Er meint, „es widerstreite das vorhergehend Zugestandene dem Begriffe der formalen Freiheit selbst." Daß jedoch in diesem Begriffe kein Heil zu finden ist, hat Ref. schon dargethan, denn der Verf. selbst versteht darunter, wie er hier erklärt, „ein Vermögen ohne hinreichenden Grund." Nach des Ref. Ansicht ist ein solches gar kein Vermögen, oder vielmehr ein Vermögen ohne hinreichenden Grund, ohne Kausalität und Ursache, Anlage, ist nicht denkbar. Ein Grund in der Freiheit ist aber in der sittlichen Natur des Menschen vorhanden. Der Verf. findet das nur nicht, oder er hält diesen Grund

nicht für hinreichend. Oder er denkt wohl an das sittliche „Bewußtsein des Menschen, worin sich sein wahres Wesen objektivirt", aber eben, weil es sich ihm nur objektivirt, hält er es für den Menschen objektiv, d. h. ihm fremd, „welches sich ihm im sittlichen Bewußtsein als Forderung oder Bestimmung manifestirt." Wenn aber ein Wesen sich im sittlichen Bewußtsein des Subjektes manifestirt, und wenn die Forderung dieses Bewußtseins aus dem Innern des Subjektes kommt, wie kann da von Objektiviren die Rede sein, was doch anzudeuten scheint, es stelle sich etwas als objektiv und fremd dem Subjekte gegenüber, und nur die That dem Menschen eigen? Die That fließt doch aus dem Vermögen, aus dem Wesen, wenn auch nicht mit absoluter Nothwendigkeit, so doch mit Freiheit, oder mit ihrer Voraussetzung, und beides, Wesen und Vermögen, und die ihm entsprechende That hat Ansprüche auf dasselbe Prädikat.

(Seite 457.) Einen weitern Grund, warum es unstatthaft sei, die Freiheit als den positiven Grund des Bösen zu betrachten, nimmt der Verf. aus dem Wesen des Bösen selbst her. Er sagt: „Das Böse ist seinem Wesen nach Willkür. Willkür aber ist dem Verf. Abbrechen von dem vernünftigen Zusammenhange und der höhern Zweckmäßigkeit, in welcher allein jedes einzelne Thun seine wahre Begründung finden kann." Abbrechen aber, bemerkt Ref., ist ein Nichtbeibehalten, ein Nichtfortführen „des vernünftigen Zusammenhanges und der höhern Zweckmäßigkeit", nicht Wille, nicht freier Wille, nicht vernünftiger Wille. Es kann kein Mensch vom Wesen des Bösen anders, als in negativen Ausdrücken reden, auch derjenige, welcher das negative Wesen desselben bestreitet, nicht. Der Verf. liefert weitere Beispiele. Er fährt fort: „Das Böse ist seinem Begriffe nach das Grundlose, das heißt, fügt Ref. hinzu, was keinen Grund und Boden (keine Ursache und Ursächlichkeit, kein Princip), keine Realität hat, „das, was der absoluten Berechtigung des Guten gegenüber seine Existenz nur durch Anmaßung hat," (dies sind die eigenen Worte des Verfs.) Ref. fügt bei, daß das Böse also nur eine Schein-Existenz hat, oder gar keine.

Dahin hat der Verf. nicht gewollt, und doch ist er dahin gekommen, ohne zu wissen, wo er ist, so nahe an der Ansicht des Referenten, was der Verf. nicht zugeben wird, denn sonst wüßte er, wo er ist. In seiner Verirrung urtheilt er weiter: „Ist nun das Böse seinem Wesen nach das Grundlose, das Heraustreten aus allem vernünftigen Zusammenhange, so kann es, da alles Begreifen an Grund und Zusammenhang haftet, ein eigentliches Begreifen der Entstehung des Bösen nicht geben." Sehr richtig, bemerkt Ref., kann es ein Begreifen der Entstehung des Bösen nicht geben für alle diejenigen, welchen das Böse Realität zu haben scheint, für welche sie zwar einen Grund finden möchten, aber keinen finden, als höchstens den Ungrund Schelling's, den Grund immer noch suchen, und dabei finden, das Böse sei grundlos, und deshalb der Realität ermangelnd und

ohne Existenz, und also zu einem Widerspruche gelangen, bei welchem natürlich „aller vernünftige Zusammenhang und alles Begreifen“ aufhört. Der Verf. kommt nun zu dem trostlosen Bekenntnisse: „Das Böse ist das absolute Geheimniß der Welt,“ Ref. muß annehmen, daß der Verf. damit meine, es verstecke sich hinter der Erscheinung des Bösen ein geheimer, verborgener Figurant, und doch ist dem nicht so, sondern es ist so, wie es der Verf. im Folgenden mit einem treffenden Bilde erklärt, ob er es gleich nicht so meinen mag: „In seiner innersten Tiefe bleibt es (das Böse) immer undurchdringliche Finsterniß.“ Ref. bemerkt: Finsterniß ist der verneinende Gegensatz von Licht, Mangel an Licht. So ist auch das Böse der verneinende Gegensatz des Guten. Finsterniß ist deshalb Bild des Bösen, auch in der h. Schrift. Da kommen vor „Werke der Finsterniß und Waffen des Lichts“. Wenn Geist und Vernunft nicht leuchten, wenn sich der freie Wille, das sittliche Bewußtsein nicht regt, wenn das Gewissen nicht wacht, da muß ja alles am Menschen, was gut sein könnte, böse werden. Diese Erfahrung können wir ja alle Tage machen, und von Geheimniß kann gar nicht die Rede sein. Wesen und Grund des Bösen ist zu offenbar.

Wir hören aber den Verf. weiter: „Nicht als bestimmte sich der Böses Wollende vor seinem eigenen Bewußtsein schlechterdings grundlos“ u. s. w. Ref. bemerkt: Der Böses Wollende hat keinen Willen. Will er etwas, so ist es das Böse nicht, sondern, was der Verf. selber sagt: „niedere Interessen, sinnliche, reizen den Bösen, dahin treibt ihn seine sinnliche Natur, und wenn der Verf. meint, „das sei eben das an sich Unbegreifliche,“ so ist es dem Ref. das ganz Begreifliche, weil bei dem möglichen Mangel an hinreichender Stärke des Willens die Sinnlichkeit ihre volle Macht zu entfalten nicht gehindert ist, wie es die Erfahrung lehrt.

Die Bekenntnisse, welche der Verf. in dem Vorstehenden abgelegt hat, können nun freilich nicht dazu dienen, seine Schrift „vom Wesen und Grunde der Sünde“ zu empfehlen, weil jeder Leser meint, in dieser Schrift das Wesen und den Grund der Sünde kennen zu lernen, was doch nicht der Fall ist, da der Verf. selbst gesteht, daß er das Gesuchte nicht gefunden habe, sondern an dessen Statt ein absolutes Geheimniß, etwas ganz Unbegreifliches. Ref. bemerkt: Weil das Böse, als solches, Nichts ist, so konnte der Verf. auch Nichts finden. Aber das nichtige Wesen des Bösen ist begreiflich, damit ist das Geheimniß enthüllt. Das Böse gehört zu den verneinenden Gegensätzen in dieser Welt, welche irriger Weise für bejahende gehalten werden, und das um so mehr, weil wunderbarer Weise die blos verneinenden Gegensätze die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen der Welt vermehren, bedingen. Wenn wir aber bedenken, daß die Welt selbst schon eine Negation voraussetzt als Grund ihrer Entstehung und als ihr Wesen, so werden wir uns auch mit der Ansicht befreunden, daß den Realitäten

des Lichts und der Wärme, der Luft und des Lebens, die verneinenden Gegensätze der Finsterniß und der Kälte (und ihrer Wirkungen, Eis und Schnee), des Uebels, des Schmerzes, der Krankheit, des Todes entgegenstehen, und dem Guten das Böse. Da diese Gegensätze nur aus dem Mangel an den ihnen entgegengesetzten Realitäten entstehen und bestehen, so gehören sie an sich zu den nichtigen Phänomenen, welche jedoch an ihren Realitäten haftend, und mit ihnen verknüpft, durch diese Verknüpfung eigenthümliche Bildungen der mannigfaltigsten Art zur Folge haben, je nachdem entweder die Realität oder ihr verneinender Gegensatz darin vorherrscht.

Die behauptete „Unbegreiflichkeit der Entstehung des Bösen hält der Verf. nicht für eine Schranke, die nur an unserer subjektiven Erkenntniß desselben haftet, sondern für in der Natur des Bösen selbst gegründet". Wie sehr der Verf. hierin irrt, wird jeder Leser finden. Bei dem Verf. ist die Unbegreiflichkeit gerade Folge seines Mangels an richtiger Erkenntniß, und ist nicht in der Natur des Bösen gegründet.

(Seite 458.) Deshalb kann die Unbegreiflichkeit der Entstehung des Bösen „mit dem Wachsthum der Erkenntniß auch schwinden", was der Verf. bestreitet, wozu diese Widerlegung beitragen soll, und wird. Dabei kann das Böse immer als das, wenn auch nicht „Natur-" so doch „Vernunftwidrige, also Grundlose erkannt werden", und selbst als das Nichtige. Damit sind alle Räthsel, von welchen der Verf. fürchtet, daß sie auch die Zukunft nicht lösen werde, gelöset. Gott ist gerechtfertiget, und der Mensch, der zu der Einsicht gekommen ist, daß er sich mit dem Bösen als Mensch, als sittliches Wesen vernichte, sieht sich gewarnt, und wenn er in seinem sittlichen Bewußtsein die Kraft zu einem reineren, heiligern, höhern Leben in sich empfindet, als er um sich her gewahr wird, wird auch eine höhere Lebenslust empfangen und sich zu allem Guten ermuntert sehen, welches immer der beste und sicherste, ja erfahrungsmäßig der einzige Schutz gegen das Böse ist.

Der Verf. zieht sich immer hinter die Unbegreiflichkeit des Bösen zurück, und legt ihm so eine Eigenschaft bei, die wir gewohnt sind, nur vorzugsweise Gott beizulegen, und die dem Bösen, was so weit von Gott entfernt ist, wie aller Gegensatz, am wenigsten gebührt.

(Seite 459.) „Die Gründe, von denen der Mensch sich in der Sünde bestimmen läßt, haben diese Eigenschaft eben erst durch den von der Wahrheit abgewichenen Willen erhalten," d. h. von der Sinnlichkeit oder von den Naturtrieben, bemerkt Ref., und diese Quelle läßt uns eben die Gründe als gar keine erkennen auf dem sittlichen Gebiete.

Vom Bösen und dessen Unbegreiflichkeit kommt der Verf. auf den Satan zu sprechen. Er sagt: „Wenn schon sonst der Satan als ein Affe Gottes bezeichnet worden ist, so müssen wir die Wahrheit des füh-

nen Gedankens auch in dieser tiefsten und ursprünglichsten Beziehung anerkennen." Ref. bemerkt hierbei: Da der Verf. vom Bösen und dessen Unbegreiflichkeit auf den Gedanken an den Satan kommt, so ist zu vermuthen, daß er diesen für den Repräsentanten des Bösen hält. Ist nun „der Satan schon sonst der Affe Gottes" genannt worden; so möchte das deshalb unpassend erscheinen, weil „der Affe doch gar possierlich ist, zumal wenn er vom Apfel frißt". Das ist wenigstens die Eigenschaft, welche am Affen zunächst in die Augen fällt. Dem Verf. und seinen Glaubensgenossen möchte es jedoch nicht sehr angenehm erscheinen, wollte man dem Satan vor allem diese Eigenschaft zuschreiben. Soll aber der am Affen bemerkte Nachahmungstrieb derjenige sein, den auch Satan oder das Böse habe, so müssen wir doch bekennen, daß wir uns noch besinnen, ob wir das zugeben, weil wir sowohl den Satan, als alles, was er repräsentiren soll, für Nichts erklären müssen, wozu wir den Affen zu degradiren schon deswegen nicht gemeint sein können, weil seine Existenz zu augenscheinlich ist. Dagegen möchten wir, nach unserem Geschmack, das Häßliche, Widerwärtige, Verzerrte, Verabscheuungswerthe, was dem Affen, im Vergleiche mit dem Menschen, eigen ist, weder dem Satan, noch dem Bösen, selbst als Nichts abstreiten, und so wird das Böse und sein Repräsentant weit genug abstehen von dem, dessen Abbild er sein will.

(Seite 460.) Daß das Böse schon „seinem Begriffe nach unerklärlich sei, hat Ref. schon bestritten. Und wenn Daub, wie der Verf. in der Anmerkung sagt, „die Unbegreiflichkeit des Bösen im Ernst aufzeigt in seinem Judas Ischarioth", „gründlich" kann der Ernst nicht sein, denn es werden die dort gegebenen Aufschlüsse sich den Ansichten des Verfs. nähern, welche aber eben von der Gründlichkeit noch entfernt sind. Daß übrigens der angeführte Gelehrte das Böse dem Wunder vergleicht, ist nicht sehr geeignet, sich mit dem Wunder zu befreunden, wenn er auch darin Recht haben mag, daß das eine wie das andere weder Grund noch Ursache hat. Später soll bei Daub „die logische Kategorie der Negativität die Unbegreiflichkeit des Bösen aufgezehrt haben". (Siehe die Anmerk. unten.) „Es wird allerdings, im Widerspruch mit dem Verf., der Philosophie Ehre machen, die Realität des Bösen als solchen zu leugnen, und was daran als real erscheint, auf das Gebiet der Natur und Sinnlichkeit zu verweisen.

(Seite 461.) Daß „ein formal freier Wille", wie ihn der Verf. hier beschreibt, ein sich widersprechender Begriff sei, indem er keinen Inhalt und doch „eine Macht haben soll, etwas zu verursachen, was doch nicht aus ihm folgt", hat Ref. schon nachgewiesen. Mit dem Gedanken, welchen der Verf. hier weiter äußert: „An der Freiheit, die dem Menschen lediglich dazu verliehen ist, damit er sich zum Guten bestimmen könne, haftet als negative Bedingung ihres Seins im Geschöpf die Möglichkeit des Bösen," sind alle übrigen Erläuterun-

gen des Verfs. auf dieser Seite im Widerspruche. „Die Möglichkeit des Bösen soll nicht selbst schon ein positiver Keim und Anfang der Wirklichkeit des Bösen sein," das ist ganz richtig, bemerkt Ref., sonst wäre die Möglichkeit ein Vermögen zum Bösen, was gar nirgends vorhanden ist, weshalb auch die That, (die immer ein Vermögen oder eine Gesinnung oder einen Zustand voraussetzt, und zwar eine sogenannte böse That, ein von allem freien Willen verlassenes Vermögen, einen sinnlichen Sinn, knechtischen Zustand) von der Möglichkeit des Bösen, als verneinenden Gegensatz des Guten, nicht „den Uebergang zur Wirklichkeit (Realität) des Bösen bahnen kann." Also „kommt dieser Möglichkeit in Beziehung auf freies Wollen keine Bedeutung zu", sondern die Möglichkeit des Bösen entsteht nur im Falle des unfreien oder eigentlich gar keines Wollens, in Folge wovon der Naturtrieb seine Geschäfte treibt. Die Bewegung des Willens, „die selbst schon böse ist und von sich selbst anfangend," ist der blinde sinnliche Trieb, der sich rührt, der seine Wirklichkeit damit zu erkennen giebt, daß er wirkt, wo die Vernunft wirken sollte. Die Wirklichkeit des Bösen ist nur denkbar als ein Thun der Natur zusammen mit einem Mangel an Thätigkeit der Vernunft, und so ist die Wirklichkeit des Bösen nur eine Verneinung des Gebrauchs des freien Willens, aber nicht dessen Mißbrauch, wie der Verf. selbst erklärt. Aber eben so unangemessen ist es, wenn der Verf. „das Böse aus einer Selbstverkehrung des freien Willens entspringen läßt."

(Seite 462.) Der freie Wille heißt ja deshalb frei, weil er sich von niederen sinnlichen Trieben und Interessen nicht irre in seinem höhern Streben machen, nicht verkehren läßt, und nach dem Verf. sollte er sich können oder wollen selbst verkehren.

Wenn „Kant alles freie Thun als solches für unbegreiflich erklärt", nach der Angabe des Verfs., so meint er damit nicht etwa dasselbe, was der Verf. von der formalen Freiheit ohne allen Inhalt und ohne alles Vermögen aussagt, sondern gerade das Gegentheil. Kant meint: Alles freie Thun ist unbegreiflich ohne eine Bestimmtheit und Anlage, Disposition zur Freiheit, welche zum Guten nöthiget, denn das ist das freie Thun. Der Guthandelnde kann nicht anders, als das thun, wozu er sich durch seine sittliche Natur genöthiget sieht, und in dieser Nöthigung weiß er sich frei. In seinem sittlichen Bewußtsein fühlt sich der Mensch absolut abhängig und zugleich frei von allem Zwange der Natur. Darauf deutet der Verf. Seite 463 selbst hin, auf „eine ewige Ordnung, einen heiligen Zusammenhang, in dem das menschlich Gute seinen Grund hat, und der von dem ewigen Wesen des Guten in Gott selbst ausgeht". Da hingegen, bemerkt Ref., das nichtige Wesen des Bösen nirgends seinen Ort hat und grundlos ihn nirgends findet.

(Seite 463.) Wenn, wie der Verf. äußert, „im ethischen Gebiete das Gute, oder die Liebe des Menschen zu Gott bedingt ist durch die Einwilligung seiner Freiheit", so ist eben das diese Einwilligung

bewirkende Vermögen gegeben mit der Freiheit, und deshalb die Freiheit nicht formal, sondern voll realen Inhalts. Für das Gute also, so scheint es dem Ref., nimmt der Verf. hier hinreichenden Grund an und damit vollen Anspruch auf Realität. Diesen Anspruch will er nun auch dem Bösen nicht absprechen, wohl aber den Grund dazu, der nicht derselbe sei. Wie mag er sich nur die Realität des Bösen denken? Ihm „ist das Böse nur das Undurchdringliche und Unverständliche, das Gute dagegen das höchst Begreifliche und gleichsam Durchsichtige, das, was ganz in der Ordnung ist und sich von selbst versteht". Ref. bemerkt: Am Bösen, als alles Wesens und Grundes ermangelnd, ist Nichts zu durchdringen und zu begreifen, als daß es der verneinende Gegensatz des Guten ist. Was der Verf. zu bezweifeln scheint, das ist ganz unzweifelhaft: „Der freie Wille ist in Uebereinstimmung mit seinem Gesetz, denn er ist selbst das Gesetz, in realer Freiheit, und so ist hier nichts zu verwundern." Nur die Möglichkeit ist vorhanden, daß im Menschen bei dem Zurücktreten seiner sittlichen Natur die sinnliche vorherrsche, das ist aber bloße Möglichkeit, keine Nothwendigkeit, im Gegentheil hat der Mensch das Bewußtsein der Freiheit vom Zwange der Natur und der Gebundenheit und Abhängigkeit von einem Höheren in heiliger Lust am Gesetze. Hier legt der Verf. dem Willen noch ein „objektives Wesen" bei. Nach des Ref. Ansicht ist das ganz undenkbar. Ist irgend etwas subjektiv, im Subjekt gegründet, selbst im Zusammenfallen und in der Identität mit dem göttlichen Wesen und Willen, so ist es das Wesen des menschlichen Willens. Daher ist ein „eigenes und doch objektives Wesen des Willens" ein Widerspruch bei dem Verf. Eben so widersprechend ist „das Vermögen des Willens, sich aus sich selbst zur Uebereinstimmung mit seinem eigenen objektiven Wesen zu bestimmen", wie der Verf. hier angiebt. Denn ist das Wesen des Willens ein objektives, so ist es ja nicht das eigene, sondern ein fremdes, woher sollte da die Uebereinstimmung kommen? Dagegen ist das Wesen des Willens ein subjektives, so ist die Uebereinstimmung eine solche mit seinem eigenen Wesen. Im Uebrigen ist die hier befindliche Aeußerung des Verfs. über die Freiheit ganz übereinstimmend mit der Ansicht des Ref.

Die ältere Theologie ist mit ihrer Annahme, „daß das Böse als Privation eine Tendenz zum Nichts sei," allerdings „auf rechter Spur", sie hätte nur sollen diese Spur weiter verfolgen, so würde sie zu dem einzig richtigen Schlusse gelangt sein, daß das Böse Nichts sei, oder daß seinem Begriffe nur das Nichts entspreche. „Für die gedachte Tendenz," erörtert die ältere Theologie weiter, „seien die Weltwesen eben darum empfänglich, weil sie selbst aus dem Nichts erschaffen sind." Die Welt aber ist in so fern aus Nichts geschaffen, bemerkt Ref., als sie im Vergleiche mit Gott dem Gegensatze unterworfen ist und die Negation an ihr haftet zum Unterschiede von Gott, wodurch die Transcendenz Gottes erwiesen, die Imma-

nenz mitgesetzt ist, dem Pantheismus die Berechtigung abgesprochen wird.

Nach dem Verf. soll „die Freiheit des menschlichen Willens nur in sofern anzunehmen sein, als er von Anfang ein ganz unbestimmter ist". Ref. bemerkt dagegen, daß, wenn der Mensch überhaupt eine Bestimmung hat, dies insbesondere von seinem Willen gilt, daß er bestimmt sei, sich möglichst zu vervollkommnen, zu heiligen, zur höchsten Freiheit, Gottähnlichkeit zu entwickeln, und daß er also dazu geeignet angelegt sei, was denn auch alle Erfahrung bestätiget, daß er nur durch diese Anlage des Guten fähig sei. Diese Anlage ist dem menschlichen Geschlechte der höchste Beweis der göttlichen Liebe und Gnade, ein Zeugniß seiner Würde, welches ihm von der Hand des Allerhöchsten ausgestellt ist.

(Seite 470.) Kaum hat der Verf. dem Willen des Menschen die Macht zugesprochen, sich für das Gute zu bestimmen, so spricht er doch dem „Willen vom ersten Moment des erwachten sittlichen Bewußtseins an die Macht zu, sich dem Gehorsam gegen die göttliche Norm zu entziehen". So hat ja der Wille denn doch eine Macht zum Guten und auch zum Gegentheil. Ist das wohl, frägt Ref., ohne Widerspruch zu denken? Das ist die formale Freiheit des Verfs.

(Seite 471 und 472.) Bei der Erwähnung „eines Willensgesetzes zugleich einen gestörten Zustand und deshalb ein verbietendes Gesetz als Schranke, desgleichen „eine latente Selbstheit und darin liegende Möglichkeit widerstrebender Willkür" anzunehmen, wie der Verf. thut, ist eine sich selber widersprechende Annahme. Ein Willensgesetz, das ist die Ansicht des Ref., ist unmöglich und undenkbar ohne sittliches Bewußtsein, welches dem Willen nur Eine Richtung giebt, wie diese dem Willen des Schöpfers angemessen ist, das ist das Sittengesetz. Im sittlichen Bewußtsein und in dem aus ihm fließenden Willensgesetze liegt eine sittliche Macht und Nöthigung und keineswegs „die Möglichkeit widerstrebender Willkür". Diese liegt vielmehr auf einem ganz andern, als dem sittlichen Gebiete, auf dem Gebiete der Sinnlichkeit, wenn nämlich das sittliche Bewußtsein entweder noch gar nicht erwacht, oder zwar erwacht, aber wieder eingeschlafen, und dann das Willensgesetz abhanden gekommen ist. Ist das sittliche Bewußtsein einmal rege, und das Gesetz lebendig (und an ein todtes ist nicht zu denken), so ist eine „widerstrebende Willkür", und ein dadurch veranlaßtes „negatives, verbietendes Gesetz" ganz unmöglich. Ja ein verbietendes Gesetz gewähret schon an sich gar keinen Sinn ohne das ihm entgegenstehende gebietende, sowie jeder verneinende Gegensatz etwas völlig Sinnloses ist ohne den bejahenden Satz. So z. B. gewährt das Verbot: „Du sollst nicht andere Götter haben neben mir!" durchaus keinen Sinn ohne das Gebot: „Du sollst lieben Gott, deinen Herrn, von ganzem Herzen" u. s. w. Was berechtiget also den Verf., das bloße Bewußtsein des Willensgesetzes" für nicht hinreichend zu erklären, obgleich dasselbe nach der Ansicht des

Ref. das einzig angemessene ist, die Sünde zu vermeiden, dagegen ein verbietendes Gesetz als das nothwendigste anzunehmen, welches nach des Ref. Meinung neben dem gar nicht zu umgehenden gebietenden Gesetze, wie es dem Menschen mit dem sittlichen Bewußtsein gegeben ist, völlig überflüssig erscheinen muß. Ferner muß es völlig überflüssig erscheinen, daß „ein negatives, verbietendes Gesetz dem Menschen müßte die objektive Vorstellung des Bösen, welche an sich durchaus noch kein Anfang der Sünde, noch keine böse Vorstellung ist, vor sein Bewußtsein bringen, damit er sich rein und selbstständig von dem Bösen scheide", wenn nämlich, nach der Ansicht des Ref., in dem sich bestimmenden Subjekte kein sinnlicher, dem Gesetze widerstrebender, Reiz vorhanden ist, was der Verf. ohne allen Grund bejahend anzunehmen scheint. Ja in dem Falle, welchen der Ref. angenommen hat und welcher verneint, würde das Zumbewußtseinbringen der objektiven Vorstellung des Bösen durch das verbietende Gesetz die subjektive Vorstellung des Bösen, welche schon Anfang der Sünde und eine böse Vorstellung wäre, wecken, also nicht vom Bösen scheiden, sondern das Gegentheil bewirken. Verbietende Gesetze sind nicht die ursprünglichen, in der sittlichen Natur des Menschen gegründeten. Das Sittengesetz setzt sittliches Bewußtsein, und dieses wieder das zu erstrebende sittlich Gute voraus, und spricht dieses als eine Forderung aus, als ein Gebot. Das sittliche Bewußtsein spricht im Sittengesetz seinen eigenen Inhalt und, verbunden mit dem Gottesbewußtsein, den Willen Gottes aus. Also ist von ihm nicht zugleich das Gegentheil, das Bewußtsein eines Bösen, und eine Warnung vor ihm im Verbot zu erwarten. Im Reiche der Sittlichkeit verfehlen auch die verbietenden Gesetze der Erfahrung nach ihre Wirkung, denn selbst, wenn sie das Böse verhindern, so führen sie doch dem Guten keinen Finger breit näher, wohin die gebietenden Gesetze allein und sicher den Weg weisen. Deshalb sind die gebietenden Gesetze allemal von hohem Werthe und empfehlen sich selbst, sie setzen sittliche Natur voraus. Bei den verbietenden Gesetzen findet das Gegentheil Statt, sie setzen den Mangel an Sittlichkeit voraus und nehmen Drohungen zu Hülfe für den Fall der Uebertretung, üben also eine Zucht, welche persönlicher, sittlicher Geschöpfe unwürdig ist.

So ist es denn also auch ein Irrthum des Verfs., wenn er meint, durch ein verbietendes Gesetz „solle der Mensch, indem ihm die Möglichkeit der Uebertretung ganz nahe gerückt werde, auf dem Wege demüthiger Unterwerfung zum Ziele der vollkommenen Liebe zu Gott als subjektiver Neigung gelangen". Die bloße Form des Verbots hat bei einem sonst von Gott abgewandten oder dem Bösen zugeneigten Gemüthe diesen vom Verf. angenommenen Erfolg, der Erfahrung nach, nicht.

Hiernach wäre denn zu beurtheilen, ob verbietende Gesetze, welche das Böse und dessen Vorstellung zur Voraussetzung haben, können Gott zugeschrieben werden, welcher über allen Gegensatz, also

auch über den des Böſen, erhaben iſt. Dagegen iſt nicht zu bezweifeln, daß das Sittengeſetz aus der ſittlichen Natur des Menſchen fließt, auch das verbietende, allein auch dieſes nur, in ſofern es nie von dem gebietenden getrennt, ſondern mit dieſem zugleich iſt, oder mit ihm zuſammen fällt.

(Seite 473.) Sehr beachtenswerth iſt die hier befindliche Aeußerung des Verfs., wie die anfängliche bloße Möglichkeit des Böſen in die Wirklichkeit oder That übergegangen ſei. Er ſagt: „Weil aber, als der Wille des Menſchen noch rein war, der Wille und von ihm aus das ganze Leben höherer perſönlicher Weſen ſchon einer tiefen Verkehrung und Zerrüttung ſich hingegeben hatte, ſo war die Aufhebung der Möglichkeit des Böſen für den Menſchen noch beſonders dadurch bedingt, daß dieſes ſchon vorhandene Böſe verſuchend (d. h. nach den gleich darauf folgenden Bemerkungen des Verfs. verführend) an ihn herantrat.“ Ref. giebt hier zu bedenken: Wer ſind „die höheren perſönlichen Weſen, deren Wille und Leben ſich der tiefen Verkehrung und Zerrüttung hingegeben hat“? Wodurch ſind denn, oder wodurch haben ſich dieſe perſönlichen Weſen zu höheren erhoben? etwa durch ihre tiefe Verkehrung und Zerrüttung? Um dieſes denkbar und möglich zu finden, müſſen wir aufhören zu denken, oder uns in der Geſchichte und Erfahrung umzuſehen, Augen und Ohren und alle Sinne verſchließen, alles Wiſſen und Erkennen verwiſchen, die Vernunft gefangen nehmen, blos glauben, wenn es etwa irgendwo geſchrieben ſteht. In dieſen höheren Weſen müſſen wir uns nun „das Böſe“, dem Verf. nach, „ſchon vorhanden“ denken. Hier entſteht nun wieder die Frage, wie dieſes von dem Menſchen entfernte Böſe ihm nahe kommt, ob etwa die höheren, und dabei ſo tief geſunkenen Weſen im Stande ſind, dem Menſchen den Reiz zum Böſen, den er nicht hat von Natur, einzuflößen, d. h. die ſinnliche Natur mitzutheilen, und ihm die ſittliche zu rauben, und ob darin etwa ihre Hoheit beſteht, daß ſie das vermögen. Wenn nun der Verf. ſelbſt Bedenken trägt, dies zu behaupten, weil ja der Menſch mit ſeiner Selbſtſucht und Sinnlichkeit ſelbſt ſchon Reiz zum Böſen genug in ſich habe, was bleibt dann als Geſchäft der höhern Weſen übrig? zumal da ungeachtet der Verführung zum Böſen die ſündliche That doch nur durch den dem Menſchen eigenthümlichen ſündlichen Willen zu Stande kommen kann, wie der Verf. angiebt.

Iſt es wahr, was der Verf. ſagt: „Unſtreitig liegt in der Wirklichkeit des Böſen die tiefſte Erniedrigung des Menſchen,“ Ref. ſetzt hinzu, ſogar ſeine Vernichtung als ſittliches Weſen, ſo iſt an der Exiſtenz böſer und doch höherer perſönlicher Weſen gewiß zu zweifeln, und vielmehr anzunehmen, daß die perſönlichen Weſen, welche ſich ſelbſt ſo verkehrt und zerrüttet, ſich eben damit auch vernichtet haben, und alſo auf den Menſchen keinen ſchädlichen Einfluß mehr üben können, welchen Welt und Sinnenreiz ohnehin in hinlänglichem Maaße haben. Spricht nun der Verf. noch von einer „erhabenen Stellung des Men-

schen", so ist diese lediglich in seiner Bestimmung zur Sittlichkeit und in seiner sittlichen Natur zu suchen.

(Seite 474.) In den Worten: „Eben darum, weil unter allen irdischen Wesen der Mensch allein einer wahren, geistig bewußten Gemeinschaft mit Gott fähig ist, ist auch nur er einer wirklichen Lostrennung von Gott fähig," legt der Verf. ein Zeugniß von der Würde des Menschen ab, was in seiner hier widerlegten Schrift selten der Fall ist; ja es ist anzunehmen, es sei die Meinung des Verfs., daß die Fähigkeit des Menschen „einer wirklichen Lostrennung von Gott" doch noch nicht hinreichend gewesen sei, weil er höhere Wesen statuirt, deren Geschäft es war und vielleicht noch ist, entweder die Fähigkeit des Bösen zu steigern, oder die Gelegenheiten und Veranlassungen dazu zu vermehren. Der Ausruf des Verfs.: „Es ist die unermeßliche Energie und Tiefe des Selbstseins in der Persönlichkeit, die das Vermögen des Geschöpfes, die Selbstsucht zum Lebensprincip zu machen, begründet," veranlaßt den Ref. zu bemerken:

Wahrscheinlich haben wir uns unter „der Energie und Tiefe des Selbstseins" das Gegentheil von der bewußten Gemeinschaft mit Gott zu denken, und die ist denn auch im Stande, „das Vermögen des Geschöpfes, die Selbstsucht zum Lebensprincip zu machen," zu begründen, ja ein solches Selbstsein ist Selbstsucht, und Selbstsucht ist Sinnlichkeit, das Gegentheil von bewußter Gemeinschaft mit Gott. Wie sich dieses Selbstsein jedoch, als etwas auf keine Weise Wünschenswerthes, mit der Persönlichkeit vertrage, vermag Ref. nicht einzusehen. Und wenn sich dieses Selbstsein zur Selbstsucht zu entwickeln vermag und sich doch in der Persönlichkeit finden soll, so wird es der Verf. einigen Philosophen nicht verargen, daß sie der Gottheit die Persönlichkeit absprechen, weil sich leicht in deren Begriff dasjenige einschleicht, was Gottes unwürdig ist.

(Seite 475.)

Viertes Kapitel.

Die Willensfreiheit als Princip der sittlichen Entwickelung.

In diesem Kapitel kann Ref. hoffen mit dem Verf. auf Einem Wege zusammenzutreffen. Denn schon öfter ja unaufhörlich hat Ref. die Willensfreiheit für das Princip der sittlichen Entwickelung erklärt, und zwar für das Princip der Entwickelung lediglich im sittlich Guten, mit Leugnung einer Entwickelung im Bösen überhaupt und aus demselben Princip, weil der Ausdruck Entwickelung nur von dem gebraucht werden kann, was für real zu halten ist, und dem Bösen die Realität abgesprochen wird, dieses also auf den freien Willen als Princip keine andere als negative Beziehung hat. Es kann

also, nach der Ansicht des Ref., unter der Entwickelung im Bösen nichts anderes verstanden werden, als eine sich steigernde Abnahme des Guten und seines Princips. Wir wollen nun sehen, wie die Hoffnung des Ref. erfüllt werden wird.

(Seite 476.) Wenn Einige glauben, „sie können von dem Begriffe der Willensfreiheit aus natürlich nicht zweifeln, daß jeder Mensch in jedem Augenblicke vermöge seiner Willensfreiheit die Macht habe, sich hinfort aller sündlichen Handlungen zu enthalten," so ist das ganz unbestreitbar, denn das folgt aus dem Begriffe der Willensfreiheit, als dem Vermögen, sich unabhängig von sinnlichen Trieben nur vom Sittengesetze und vom sittlichen Bewußtsein leiten zu lassen. „Die Vorstellung Unzähliger dagegen, welche sich die Willensfreiheit als ein dem Menschen immer auf gleiche Weise einwohnendes Vermögen, gute oder böse, heilige oder unheilige Entschließungen zu fassen und auszuführen denken," wie der Verf. hier angiebt, ist grundfalsch, denn ein solches Vermögen zu Etwas und zugleich zu dessen Gegentheil ist undenkbar, und kann dem Menschen nicht einwohnen, wäre auch völlig überflüssig, da im Falle der Nichtbefolgung des Sittengesetzes das Naturgesetz sein Wesen treibt dem Sittengesetze entgegengesetzt, und so das Böse entsteht, nicht durch die Willensfreiheit, sondern ohne dieselbe oder durch ihre Vernichtung in dem betreffenden Moment.

(Seite 479.) Ref. vermag die vorstehend und hier vom Verf. erwähnte und verworfene „gleichgültige Freiheit" nicht von der vom Verf. in Schutz genommenen „formalen Freiheit" zu unterscheiden, da diese als inhaltslos auch gleichgültig sein muß, und weil sie nichts in sich enthält, was zu „gemeinsamen Handeln zu bestimmtem Zwecke" antreibt, auch nicht dahin führt. Es ist dem Ref. nur unbegreiflich, wie der Verf. sich so treffend gegen diese gleichgültige Freiheit und gegen die aus ihnen zu ziehenden Consequenzen erklären, und sich doch mit dem Begriffe der formalen Freiheit so befreunden kann, denn aus der letztern würden ihrem Begriffe nach dieselben Uebelstände folgen, wie aus der ersteren.

(Seite 490.) Wenn Romang übereinstimmend mit dem Verf. sagt: „Frei ist ein Wesen, in wie fern die innere Mitte seines Lebens, aus der heraus es wirkt und thätig ist, seine eigene That ist," so würde Ref. dasjenige Wesen frei nennen, welches vermöge seiner sittlichen Natur und Bestimmung (als der innern Mitte seines Lebens) sich unabhängig von äußern Beweggründen (Sinnlichkeit) für das Sittengesetz entscheiden kann, und in dem erkannten und empfundenen Vermögen, in der Lust am Gesetze, das Bewußtsein der Nothwendigkeit solcher Entscheidung hat. Daß nun auch das Sittengesetz, wie Ref. oben schon behauptet hat, aus der sittlichen Natur und Freiheit des Menschen fließe, dieser Vorstellung nähert sich hier Seite 491 der Verf. selbst mit der Aeußerung: „die Freiheit sei die Macht des persönlichen Geschöpfs, sich als sittliches (d. h. nach des Ref. Ansicht als sittlich gutes Wesen) selbst hervorzubringen."

Ref. möchte hier bemerken: Welche Behauptung ist kühner: Der Mensch giebt sich vermöge seiner sittlichen Natur selbst das Sittengesetz, oder die: Der Mensch bringt sich als sittliches Wesen selbst hervor? Es ist dieselbe Frage, wie wenn wir zweifelhaft wären, ob wir wollten Gott lieber diese Gesetzgebung, oder diese Schöpfung absprechen, was wir, wenn wir Gott als den letzten Grund von Allem betrachten, am letzten Ende doch nicht können.

(Seite 494 und 495.) Sowie der vom Verf. hier erwähnte „Bildungstrieb" in der organischen Entwickelung nur ein Trieb nach Einer Seite hin ist, sich in seiner Art zu realisiren, so ist in der sittlichen Entwickelung das Princip derselben, der freie Wille auch nur Trieb nach Einer Seite hin, zum sittlich-Guten und Vollkommenen hin. Was daher der Verf. schon früherhin Entwickelung im Bösen genannt hat, das gehört nicht dem Gebiete des freien Willens an, sondern ist Thätigkeit des Bildungstriebes, als des angemessenen Princips in der organischen Entwickelung.

(Seite 496.) Dabei ist klar, bemerkt Ref., daß, wenn die Entscheidung in der sittlichen Selbstentwickelung vom freien Willen ausgeht, so kann es nur eine Entscheidung für das Gute sein, indem eine Entscheidung für das Böse, von dem freien Willen aus, dem Begriffe desselben widerspricht, dagegen eine böse That nur willenlos oder geistlos aus der sinnlichen Natur fließt, und zwar in jedem einzelnen Moment. Es kann jedoch eine böse That dem Menschen sein sittliches Bewußtsein nicht entziehen, sondern dieses kann sich, nachdem der Moment der bösen That vorüber ist, um so regsamer zeigen, und einen solchen Einfluß auf den Menschen üben, daß er Schuld und Sünde meidet, um das Bewußtsein davon nicht zu haben, also am Guten festzuhalten, um dem Sittengesetze und dem sittlichen Bewußtsein zu genügen, und das ist dann Zeugniß und Beweis dafür, daß in dem freien Willen sich eine Macht und Gewalt offenbart, die nach dem Willen Gottes höher ist, als die der Sinnlichkeit. Und so bleibt Freiheit in jedem einzelnen Moment.

(Seite 500.) „Die Freiheit des Willens, weil sie die Realisirung des Gesetzes im Leben des Subjektes aus sich vollbringen soll," kann nicht zugleich das Gegentheil vollbringen, also nicht die „Möglichkeit in sich schließen, sich von diesem Gesetze willkürlich loszureißen", was der Verf. behauptet, sondern, was sich vom Gesetze des freien Willens losreißt, ist die Unfreiheit des Willens, oder vielmehr gänzliche Willenlosigkeit.

(Seite 505.) Wenn es der Verf. als unbestritten betrachtet, daß „der Mensch gerade dann das kräftigste Freiheitsgefühl habe, wenn er sich rasch und ohne alles Schwanken von tüchtigen, klar erkannten Gründen in irgend einem Falle zu einem bestimmten Entschlusse bringen läßt", so muß derjenige, der in seinem Entschlusse wankt und schwankt und sich endlich ohne alle tüchtige, klar erkannte Gründe zu etwas entschließt oder vielmehr von seiner Sinnlichkeit hinreißen läßt,

das Gefühl der Knechtschaft haben, denn das Freiheitsgefühl ist nur auf der Seite des Guten, das Knechtschaftsgefühl auf der Seite des Bösen, der Sinnlichkeit und des Fleisches. Fleisch und Sinnlichkeit hat sein Interesse am Geknechtetsein und am Knechten. Geist und Sittlichkeit hält es mit Freiheit und ist ohne diese nicht denkbar.

(Seite 506.) Daß nun „die Beweggründe nur die Form sein sollen, die der freie Wille sich selbst giebt", ist auf keine Weise einzusehen. Sondern was der Verf. hier Form nennt, ist vielmehr Inhalt des freien Willens, oder Zuthat, Stoff, mit welchem er sich zu schaffen macht, Realität, die er sich selbst giebt, weil sie ohne ihn gar nicht da wäre, darum gehören die Beweggründe zu dem „innern Leibe, den sich der Wille organisirt aus Stoffen zum Stoffe, um sich selbst darin zu offenbaren". Und wenn man „an der Natur der Beweggründe, nach denen der Mensch sich bestimmt, eben die jedesmalige Grundbeschaffenheit des Willens erkennt", so können ja die Beweggründe für den Willen nicht eine bloße Form sein, sondern gleiches Wesens mit ihm, da von ihnen eine Bewegung und Nöthigung ausgeht, die ihm höher steht als aller Zwang sinnlicher Triebe, daher er sich von diesem frei fühlt.

(Seite 506 und 507.) „Wenn die formale Willensfreiheit, wie der Verf. erklärt, nur in fortschreitender Entwickelung sich zur realen Freiheit erheben kann," und diese Bestimmung hat, so hat sie, um diese Bestimmung zu erreichen, auch eine Anlage dazu, enthält einen Grund in sich, kann also ohne Widerspruch nicht für inhaltslos und formal gehalten werden, sondern sie muß ihres Inhalts, ihrer Realität wegen, real sein, reale Freiheit, welche das Princip der Entwickelung zum Guten in sich enthält, aber nicht zugleich das der Entwickelung zum Gegentheil, zum Bösen.

Nicht blos auf den ersten Blick, sondern auf jeden Fall „fordert die Natur des Bösen entschieden eine verneinende Antwort auf die Frage, ob von einer Entwickelung auch in der Richtung des freien Willens auf das Böse die Rede sein kann". Denn das Böse ist eben nichts weiter, als eine Negation oder Privation des sittlichen Bewußtseins und des freien Willens. Nun versteht es sich wohl von selbst, daß die Negation eben sowohl ihre Grade und Stufen haben kann, als die Position, so daß mit dem Sinken des sittlichen Bewußtseins und freien Willens in der Lebendigkeit und Stärke die Gewalt des Bösen, d. h. der Sinnlichkeit sich steigere, welche Steigerung jedoch lediglich bedingt ist durch die Abnahme der sittlichen Kraft, so daß sie mit dieser im umgekehrten Verhältnisse steht, die Abnahme auf der einen Seite mit Zunahme auf der andern gleichen Schritt hält.

(Seite 508.) Indem der Verf. hier anführt: „Einerseits ist es dem Willen nicht gestattet, die Sünde in sich einzulassen, und denn die Gemeinschaft mit ihr wieder aufzuheben," so behauptet er selbst die

Richtung des freien Willens nur nach Einer Seite hin, nämlich, und damit wird der Verf. einverstanden sein, nach der Seite des Guten hin, und dann kann er nicht zugleich die Neigung haben, „die Sünde in sich einzulassen," was er früher doch und auch hier nicht in Abrede gestellt hat. Denn wenn dem freien Willen beides Entgegengesetzte im Moment der Entscheidung frei steht, so ist das noch eher zu erwarten, wo die Zeit der Entscheidung nicht dieselbe ist. Wenn der Verf. sagt: „Die Sünde hält den Menschen fest bei seinem Entschlusse," so ist das die Sinnlichkeit, bei welcher es keines Entschlusses bedarf, weil sie weder Geist, noch einen Gedanken hat, nur gedankenlos hinreißt. Allerdings ist die Freiheit „kein schrankenloses Vermögen", und am wenigsten fähig, „sich mit Sünden zu beladen, wohl aber sie abzuschütteln," wie der Verf. sich ausdrückt, oder vielmehr „gesinnt zu sein und zu handeln, wie den Heiligen zusteht". Eine reale Macht wird die Sünde nur in sofern, als Natur und Sinnlichkeit „eine Macht werden kann, und hat als solche die Tendenz, sich zu erhalten (Trieb der Selbsterhaltung, Selbstsucht), und sich zu steigern, das ganze Leben zu durchdringen und in Besitz zu nehmen". Das vom Verf. hier erwähnte „verkehrte Princip ist die Sinnlichkeit, welche sich selbst einpflanzt", wenn ihr Raum gegeben und nicht widerstanden wird, welche denn auch in diesem Falle „beharrendes Element des inneren Lebens, stetiger Zustand, wirksame, fortzeugende Potenz wird", aber immer nur unter der Voraussetzung des Mangels am freien Willen und sittlicher Kraft.

Wenn „ein tiefes, sittliches Bewußtsein" nur real und als ein sittliches Sein, also als eine Macht gedacht werden kann, so würde es einen Widerspruch enthalten, wenn man von ihm sagen wollte, wie der Verf., „es mache uns die Impotenz des Willens zum Vorwurf." Das sittliche Bewußtsein kann einen früheren Zustand nur deshalb als „der göttlichen Forderung nicht entsprechend" erkennen, weil es im gegenwärtigen Zustande mit der göttlichen Forderung übereinstimmt. Auch ein mißbilligendes, tadelndes Urtheil des sittlichen Bewußtseins über beklagenswerthe Zustände und Thatsachen ist ein Zeugniß von der Regsamkeit und Kraft desselben und die Reue ein Zeichen und Beweis von der Kräftigung des Willens nach der erfahrenen Impotenz desselben in einer sündlichen That während eines sündlichen Zustandes. Uebrigens kann der Verf. unter dem Willen, welchem im Falle der Versündigung Impotenz zugeschrieben wird, nichts anderes verstehen, als den Willen des Guten, denn dieser allein zeigt sich im Bösen impotent zum Guten, der Wille zum Bösen zeigt sich da potent. Also räumt der Verf. hier ein, was er früher beständig bestritten hat, daß der Wille des Menschen impotent sein müsse, um sich zum Bösen hinreißen zu lassen, und daß er streng genommen nur des Guten fähig sei, und dem Begriffe nach dem freien Willen gleich, welcher sich, eben seinem Begriffe nach, nur für das Gute entscheiden kann, nicht für das Böse. Daher können nun aber auch sündliche Zu-

stände „ihre Kausalität nicht in der Selbstbezeugung des Willens haben", wie der Verf. behauptet, denn Selbstbezeugung ist doch keine Impotenz. Wenn „die Sünde" irgendwo, es sei wo es wolle, „als eine Macht, als eine Herrscherin, die ihre Unterthanen hat," dargestellt, und dem menschlichen Geschlechte nicht zugleich das Mittel vorgehalten wird, wodurch man vor jener Macht gesichert und geschützt ist, nämlich der freie Wille, als eine Kraft Gottes im Menschen, welcher nichts widerstehen kann, da „Gott keinen versucht werden lässet über sein Vermögen", dieses Verfahren ist nach des Ref. Urtheil nicht geeignet, die Macht der Sünde zu zerstören, sondern sie zu mehren. Die Ueberzeugung von der Macht der Sünde ist die Ueberzeugung von der Macht der sinnlichen Triebe und Begierden, welche man also nur durch eigene Erfahrung, also im Irrthum seiner Lüste gewinnen kann. Wer diese Erfahrung nicht gemacht hat, der hat keine Vorstellung von der Macht der Sinnlichkeit und Sünde, und dann? soll man sie ihm beibringen? Nein. Wer aber keine Vorstellung von der Macht hätte, welche der Mensch im freien Willen besitzt, alles Böse zu meiden, alles Gute zu thun, den müßte man auf jede Weise anleiten, diese Erfahrung an sich selbst zu machen, sich selbst zu überzeugen, wie „die Kraft Gottes kann im Menschen mächtig sein". Durch ein solches Gottvertrauen würde Selbstvertrauen und dadurch die Macht des Guten und das Gute selbst vermehrt. Die Erfahrungen, welche die Ausgezeichnetsten unseres Geschlechts von ihrer sittlichen Kraft und Würde gemacht, und die Zeugnisse, welche sie dafür durch Wort und That abgelegt haben, wovon doch, Gott sei Dank, in der h. Schrift genug gefunden werden, sind unendlich mehr werth, als die entmuthigenden Klagen derselben Heroen über die Macht der Sünde und die Schwachheit der Menschen dagegen. Deshalb sind die Zeugnisse unseres Herrn im Evangelio so unvergleichlich schön, weil sie der hier ausgesprochenen Ansicht und Forderung genügen. Wer ist mehr im Stande, uns des Menschen sittlichen Werth, seine Würde und Macht als erhaben über alle Sünde darzustellen, als Christus, der Herr? Sein Vorbild hat völlig erlösende, oder vielmehr heiligende Macht.

(Seite 510.) Wenn in der h. Schrift, namentlich „im siebenten Kapitel des Briefes an die Römer von einer im Menschen wohnenden und Böses gegen seinen Willen vollbringenden Sünde" die Rede ist, so ist das auch ein Zeugniß für die Behauptung des Ref., daß die Sünde nicht durch den Willen, sondern gegen den Willen, oder richtiger ohne allen Willen (freien Willen) des Menschen vollbracht werde, daß also das Böse sich mit dem Willen nicht vertrage, daß aber „das Fleisch gelüstet wider den Geist". Das Wort des Apostels in dem angezeigten Kapitel, wie Ref. glaubt früher schon erwähnt zu haben: „Das Gute, das ich will, das thue ich nicht, sondern das Böse, was ich nicht will, das thue ich," würde gar keinen Sinn haben, wenn das Nichtwollen und dennoch Thun, oder das Wollen und Nichtthun sollte in denselben Moment der Zeit fallen, wie es für den

Unbesonnenen den Anschein haben könnte. Der Besonnene sieht auf den ersten Blick, daß dies unmöglich und undenkbar ist. Vielmehr kann der Spruch nur dies sagen: Das Gute, was ich zu anderer Zeit, und daher unter andern Umständen, will, das thue ich nicht, wenn Zeit und Umstände sich ändern und den Willen alteriren, und das Böse, was ich sonst nicht will, thue ich, wenn ihm Zeit und Umstände günstig sind, und wenn der Wille ihm nicht widersteht. Wer das Gute nicht thut, oder nicht gethan hat, und dennoch sagt, er habe es gewollt, hinlänglich gewollt, und zwar in dem Moment des Nichtthuns, der ist entweder im Irrthum über sich selbst, oder ein Lügner, denn was der Mensch ernstlich und hinlänglich will, das thut er auch. Deshalb ist denn auch „ein sündhafter Zustand, in welchem schon ein ernstes Ringen nach der Gerechtigkeit mitgesetzt ist", wie der Verf. hier weiter anführt, nicht denkbar, sondern in soweit ein Zustand sündhaft ist, in soweit ist ein ernstes Ringen nach Gerechtigkeit nicht mitgesetzt.

Aus demselben Grunde möchte Ref. an der Möglichkeit „einer mit vollem Bewußtsein begangenen Sünde" zweifeln, denn das Selbstbewußtsein kann der Verf. nicht gemeint haben, weil ohne dasselbe von Sünde nicht die Rede sein kann, wohl aber sittliches Bewußtsein, oder das Bewußtsein, daß die That sündlich sei, dann aber ist volles sittliches Bewußtsein, mit der ihm entgegengesetzten sündlichen That und mit der furchtbaren Macht der Sünde nicht zusammenzudenken, denn in soweit das sittliche Bewußtsein voll, vollständig an Umfang und Kraft ist, so weit hat die Sünde keine Macht, und es giebt keine andere Macht, der Sünde zu widerstehen, als ein vollkommen ausgebildetes sittliches Bewußtsein.

(Seite 511.) Kann sich der Verf. „Menschen denken, welche schon bis auf einen gewissen Grad von heiligen Principien ergriffen waren, und doch durch öftere Rückfälle zur Verzweiflung getrieben sind", so kann der Grad, bis zu welchem sie von heiligen Principien ergriffen waren, nur ein sehr niedriger gewesen sein, urtheilt Ref. Und „ein dämonischer Augenblick" ist nur denkbar für die Menschen, die von heiligen Principien gänzlich verlassen sind in dem erwähnten Augenblick. Ferner ist es aller Wahrheit und aller Erfahrung zuwider, daß bei Menschen, welche der Sünde ergeben sind, „die Nachwirkungen des Bessern sollten wider Willen erfolgen," wie der Verf. behauptet, weil eben alles Bessere nur vom Willen ausgehen kann. Oder will der Verf. das Gute nicht dem Willen zuschreiben, sondern nur das Böse? so entsteht die Frage, wo denn der Ort für das Gute sei, wenn im Willen nur das Böse seinen Sitz hat. Das Verhältniß ist aber so: Nicht immer gelüstet das Fleisch gegen den Geist, sondern zu Zeiten gelüstet den Geist gegen das Fleisch, gegen die sinnliche Neigung, das nennt der Verf. wider Willen.

Im Widerspruche mit dem Verf. behauptet Ref.: Keine einzige „Thatsache bestätiget es, einmal, daß ursprünglich eine Richtung auf

das Böse vom freien Willen ausgehe", und zum andern, daß eine solche „ursprünglich vom freien Willen ausgehende Richtung auf das Böse dem Gesetze der Entwickelung" in anderem als negativen Sinne unterworfen wäre, da hingegen die Richtung auf das Heilige und Göttliche allein dem genannten Gesetze in positivem oder realen Sinne unterworfen ist, weil im Bösen, als nichtigem und vernichtendem Wesen, nichts zu entwickeln, nur etwas zu vernichten ist, nämlich das Gute.

In der Behauptung des Verfs., „es wäre in der Freiheit der persönlichen Creatur von Anfang zugleich das Vermögen enthalten, dem ihr eigenthümlichen Gesetz (dem ethischen) sich zu entziehen," liegt wieder, nach Ansicht des Ref., die schon oft gerügte und vom Ref. widerlegte falsche Annahme, es enthalte die Freiheit sowohl das Vermögen, dem ihr eigenthümlichen (ethischen) Gesetze zu gehorchen, als auch das entgegengesetzte Vermögen, sich dem ihr eigenthümlichen (ethischen) Gesetze zu entziehen. Ein solches Vermögen entgegengesetzter Art widerspricht sich im Begriff. Anstatt des Vermögens, sich dem ethischen Gesetze zu entziehen, ist die bloße Möglichkeit des Unvermögens der Freiheit in einem bestimmten Falle sich des Gesetzes hinlänglich bewußt zu werden, um es zu befolgen, anzunehmen, in welchem Falle des sittlichen Unvermögens das sogenannte Gesetz in den Gliedern sich geltend macht, ein Vermögen, von welchem nichts anderes zu erwarten ist, als daß es sich dem ethischen Gesetze entzieht, als ihm nicht eigenthümlich. Das Sich dem ethischen Gesetze Entziehen geht also nur negativ von der Freiheit, und positiv von einer ganz andern Seite, von der Sinnlichkeit aus. Und auf diese Weise bleibt der „sich von der wesentlichen Bestimmung der Freiheit Losreißende den allgemeinen (metaphysischen) Weltgesetzen unterworfen", vernichtet sich als sittliches persönliches Wesen, und stellt sich der Welt, der unpersönlichen Creatur gleich, zu deren „partiellen Vernichtung" er nicht das geringste zu unternehmen vermag, wie der Verf. selbst andeutet, vielmehr zu ihrer Entwickelung in ihrer Art das Seinige beiträgt, „wie jede Kraft durch ihre Uebung in der bestimmten Richtung, in welcher sie thätig ist, sich immer mehr befestigen muß." Gerade das Gegentheil von dem, was der Verf. hier sogleich weiter anführt, behauptet Ref.: „So gewiß die Sünde in ihrem Ursprunge nicht die That weder der formalen noch der realen Freiheit des persönlichen Geschöpfes ist, sondern allein der Gehorsam gegen Gottes Willen, so gewiß kann auch allein für die Richtung auf das Gute ein bestimmtes Gesetz der allmäligen Entwickelung geordnet sein, ohne daß zugleich die Richtung auf das Böse einem entsprechenden Gesetz unterworfen würde," wohl aber einem damit, nämlich mit dem ethischen Gesetze gar nicht korrespondirenden, dem Naturgesetze.

(Seite 512.) Was der Verf. hier bestreitet, kann dann doch Statt finden: „Gutes und Böses können dann doch also im menschlichen Leben zum beharrenden Zustande und Habitus werden," aber das

Böse nur als Zustand und Habitus, welchen der Mangel an Guten bewirkt, als sinnlicher, fleischlicher Zustand, in welchem die sittliche Kraft mehr oder weniger vernichtet ist.

Mit Hinsicht auf die Anmerkung des Verfs. unter dem Texte hätte nach der Ansicht des Ref. Augustin sagen sollen nicht „homo libero arbitrio male, sondern non utens perdit se et ipsum", d. h. auf deutsch, vernichtet sich selbst.

Der Spruch der Schrift Joh. 8, 24. „Wer Sünde thut, der ist der Sünden Knecht," hat folgenden Sinn: Wer Sünde thut, der ist der Knecht seiner fleischlichen Lüste und Begierden. Dagegen wer Gutes thut, der kann getrost ein Knecht des Guten genannt werden, ein Knecht des Geistes, welches dasselbe ist als der Knecht Gottes. Der Knecht seines Fleisches vernichtet sich als Mensch, soweit er ein Knecht des Fleisches ist. Der Knecht des Geistes oder der Knecht Gottes realisirt sich und giebt sich ewiges Leben in demselben Maaße, als er dem Geiste und Gott lebt und dient. Es versteht sich von selbst, daß die Knechtschaft des Geistes gerade des Menschen höchste Freiheit ist von jedem dem Geiste fremden Zwange. Indem nun der Verf. Anstand nimmt, in demselben Sinne, als die Sünde Knechtschaft heißt und ist, auch von einer Knechtschaft der Gerechtigkeit zu reden, so giebt er damit selbst zu verstehen, daß nur die Gerechtigkeit Sache der Freiheit ist, und daß die Sünde nicht aus der Freiheit fließen kann, sondern aus einem unfreien, knechtischen Zustande, bewirkt durch die Gewalt sinnlicher Lüste und durch den Mangel an widerstandsfähiger sittlicher Kraft.

(Seite 513.) Wir begegnen hier dem uns schon bekannten und besprochenen Irrthume des Verfs., daß „das Gute und Heilige das objektive Wesen des menschlichen Willens sei". Der Verf. will gewiß damit andeuten, daß das Gute und Heilige, als dem menschlichen Willen nicht eigenthümlich, sondern fremd, nicht innerlich, sondern äußerlich, denn das wäre objektiv, Dasjenige sei, wovon er nichts habe, also erst von ihm erstrebt werden müsse, ohne zu bedenken, daß, wenn der menschliche Wille Nichts dem Guten und Heiligen Gleichartiges, oder Günstiges, oder dasselbe Begünstigendes, oder dessen Fähiges, dafür Empfängliches, von Natur und Anlage kein gutes, heiliges Wesen, als ihm eigenthümlich hätte, also gleich wäre der sinnlichen Natur, daß dann der menschliche Wille auch nicht nach dem Guten und Heiligen, als seinem objektiven Wesen streben könne. Ein objektives Wesen des menschlichen Willens, urtheilt Ref. weiter, müßte sich denken lassen ohne den Menschen als das Subjekt, also das Gute und Heilige ohne menschlichen Willen und ohne menschliches Wesen, was doch gar nicht denkbar ist. Es ist nämlich hier lediglich von dem Guten und Heiligen die Rede, was es für den Menschen giebt,

was sich auf den Menschen bezieht, in so fern es in seinem sittlichen Wesen gegründet ist, auch von ihm verlangt wird, damit sich der Spruch bewähre: „Wem viel gegeben ist, von dem wird man viel fordern.“ Wir wissen von keinem andern Guten und Heiligen, als was dem Menschen, als dem Subjekte, angehört, von ihm ausgeht, und, selbst wo er es sich erst anzueignen hat, auch da muß der Keim zu diesem sittlichen Streben, als Gutes und Heiliges als Anlage in ihm vorgebildet sein. Und wenn „das Gute und Heilige“, wie der Verf. selbst anführt, „seine Wurzel in der liebenden Gemeinschaft mit Gott haben“ soll, und diese doch nur im Menschen, dem Subjekte, sich finden kann, so ist auch daraus klar, daß das Gute und Heilige subjektives Wesen des menschlichen Willens ist, und nicht objektives. Das Gute und Heilige, subjektiv gedacht, ist nur in den Augen dessen des Guten und Heiligen unwürdig und dasselbe erniedrigend, weil es vom Menschen abhängig gemacht wird, der im Menschen, als dem Subjekte, nur Irrthum, Sünde und Schwachheit sieht. Wer dagegen überzeugt ist, daß alles Wahre, Gute und Schöne nur mit dem Menschen, als dem Grunde und Boden für jene Güter, zusammengedacht werden kann, der findet in der Subjektivität nichts Erniedrigendes. Gott allein hat für den Menschen objektives Wesen, und dennoch ist die Vorstellung von Gott, das Gottesbewußtsein, aller Glaube rein subjektiv.

Erwähnt der Verf. eine „Realisirung der formalen Willensfreiheit“, und versteht er unter dem Realisiren ein Realwerden oder Sichrealmachen dessen, was nicht real, sondern blos formal, ohne Inhalt, ohne Stoff, ohne Disposition und Anlage, ohne Potenz ist, so ist das nicht denkbar, denn es wäre gleich dem Werden aus Nichts, und das läßt sich doch, nach der Ansicht des Ref., von der Heiligung nicht annehmen. Vielmehr ist unter Realisiren oder Realisirung das Sichrealzeigen und beweisen dessen zu verstehen, was seiner Potenz nach schon real ist, das Aeußern einer Kraft, das Wirken eines Vermögens, hier das Aeußern der sittlichen Kraft, das Wirken des Vermögens zum Guten, dessen Produkt eben die Heiligung ist. Der Verf. deutet das selber an mit den nun folgenden Worten: „sie ist es, in der sie (die Willensfreiheit) wahrhafte Realität gewinnt.“ Damit giebt der Verf. eben zu verstehen, daß die Willensfreiheit ursprünglich eine Realität hat, nur eine andere, also etwa eine vorher verborgene, oder nachher durch ihre Aeußerung offenbare, oder vorher eine geringere, nachher gesteigerte, aber doch immer eine Realität, und so wäre die Freiheit des Willens keineswegs blos formal, sondern ursprünglich schon real, ein reales Vermögen zum Guten. Und wenn sich die Willensfreiheit, nach der Annahme des Verfs., erst mit irgend einem Inhalte erfüllt, von welchem keine Spur ursprünglich in ihr läge, so wäre diese Leerheit gleich einer Negation und Impotenz, das ursprüngliche Wesen der Freiheit. So ist es jedoch nicht, sondern es ist so, wie der Verf. weiter sagt von der Willensfreiheit,

daß sie „sich mit dem ihr bestimmten und ihr allein angemessenen Inhalt erfüllt", denn, fügt Ref. hinzu, es ist gar nicht denkbar, daß sie sich mit einem Inhalte erfüllen sollte, der ihr nicht bestimmt, nicht prädisponirt, nicht angemessen wäre, wie z. B. mit dem Sündlichen und Bösen, was für die Willensfreiheit gar Nichts ist, was sie verneint und vernichtet. Die Willensfreiheit kann sich aber nur deshalb mit einem ihr angemessenen Inhalt erfüllen, weil sie eine Potenz, ein Vermögen zum Guten hat oder ist, weshalb das Gute ihr angemessen ist. Auf diese Weise steigt sie nicht erst, wie der Verf. meint, zur realen empor, sondern sie ist ursprünglich reale Freiheit, und in jedem andern Falle gar keine. Und wenn sich, nach der Meinung des Verfs., „Jedermann, je mehr er in der Heiligung fortschreitet, desto unabhängiger von einer fremden Macht, und freier und sein selbst mächtiger fühlt," so muß er sich vor dem Fortschritte in der Heiligung, also bei ihrem Anfange schon, zwar weniger frei, aber dennoch frei, d. h. fähig gefühlt haben, „ungehemmt sein Leben selbst thätig zu entfalten."

Ganz richtig ist es, wenn der Verf. sagt: „Das Böse ist seinem Wesen nach „das Fremde", nämlich, fügt Ref. bei, auf dem sittlichen Gebiete, oder im Reiche der Sittlichkeit, ja hier sogar das Nichtige und sogar Vernichtende, aber alles dieses nur für den Menschen, was der Verf. bestreitet, „weil es", wie er sagt, „in ihn durch Verführung gekommen." Aber dann entsteht doch die Frage: Wie ist es in den Verführer gekommen? Hier sinnt die theologische Welt auf eine den Geist freier wissenschaftlicher Forschung befriedigende Antwort, sucht und sucht und findet keine. Es bedarf jedoch, nach des Ref. Ueberzeugung, der Verführung nicht, weil die Erfahrung lehrt, so lange die Welt steht und so lange Menschen leben. Jacobi 1, 13—15. Hier ist Wesen, Grund und Folge der Sünde deutlich angezeigt. „Für alle Creatur", was der Verf. behauptet, kann das Böse jedoch nicht das Fremde sein, weil das sittlich Gute ihr nicht, sondern nur dem Menschen, das Eigenthümliche, Wesentliche ist, obgleich „alle Creatur ihr Sein von Gott hat".

(Seite 514.) Der Mensch, bemerkt Ref. in Bezug auf die weiteren Erklärungen des Verfs., vermag „die Fremdheit des Bösen nur so fern für sich selbst aufzuheben", und das Böse als ihm, d. h. seinem Wesen angemessen zu betrachten, als er vermag, sein sittliches Bewußtsein aufzuheben, sonst bleibt es ihm dennoch fremd, und dann wird er es nie „zu einer wirklichen Befriedigung in der Sünde bringen". Eben darum, urtheilt Ref. weiter, weil „die Willensfreiheit sich von der Beziehung auf die mit ihr zusammengeordnete Macht des Gewissens nicht losgerissen hat", sondern von der Macht des Gewissens durchdrungen ist, deshalb ist die Willensfreiheit nicht ohne Inhalt, nicht unbestimmt, nicht blos formal.

(Seite 515.) Ref. behauptet: Gerade so weit, als der der Sünde ergebene Mensch „das rechte Wollen" nicht hat, so weit ist

bei ihm auch der freie Wille vernichtet. Wenn sich aber aus dem Zustande „vergeblichen Kampfes die Sehnsucht nach der Erlösung entwickelt", so ist mit dieser Sehnsucht noch freier Wille und damit Grund zu rechtem Wollen vorhanden, mit welchem allein von der Erlösung eine Wirkung zu erwarten ist. Ref. würde aber, wie schon oft erwähnt, die Sünde nicht „eine wirksame Macht" nennen, weil sie das ihrem Wesen nach nicht ist und werden kann, sondern nichtig und vernichtend, Schwachheit und Ohnmacht, schwächend ist und bleibt.

Wenn „das Böse", nach dem Urtheile des Verfs., in seiner höchsten Steigerung nicht Freiheit sein soll, sondern Unfreiheit, dann ist es auch in seinem Ursprunge nicht Freiheit, sondern Unfreiheit, denn das Böse kann sich doch durch seine Steigerung nicht wesentlich von sich selber unterscheiden, sondern nur durch seine Grade in der Abnahme des Guten, kann also seinen Haupt- oder Grundcharakter nicht verlieren oder gewinnen, denn wenn es den verlöre, oder gewönne, so wäre es das Böse weder in seinem Anfange noch in seiner Steigerung. „Der Weg zur Identität von Freiheit und Nothwendigkeit geht uns" nicht, wie der Verf. anführt, „von der anfänglichen formalen Freiheit," mit welcher Ref. keinen Sinn zu verbinden vermag, sondern von der realen Freiheit, welche anfänglich als Keim und Anlage zum Guten vorhanden ist, und sich allmälig bis zur Identität von Freiheit und Nothwendigkeit steigert, wenn dies nämlich möglich ist, was nicht geradezu behauptet werden kann, da das menschliche Wesen mit seinen Leistungen dem Gegensatze unterworfen bleibt, weshalb eben von Freiheit die Rede ist, welche den Gegensatz noch zuläßt.

Indem der Verf. nun die gesteigerte Freiheit real genannt hat, meint er berechtiget zu sein, auch die gesteigerte Unfreiheit des Verstockten „reale Unfreiheit" zu nennen. Dagegen sind doch wohl gerechte Bedenken zu erheben, weil eine contradictio in adjecto stattfindet. Uebrigens möchte der Verf. mit dem adjecto die Realität des Bösen aufrecht halten, was jedoch auf diese Weise nicht zu gelingen scheint. Indessen ist die reale Unfreiheit des Verfs. nichts anderes, als die mit dem Mangel an sittlicher Freiheit gleichzeitig eintretende, sich selbst überlassene sinnliche Natur, oder reale Naturnothwendigkeit, gleich der von dem Verf. auf dieser Seite oben erwähnten „inneren positiven Nothwendigkeit."

(Seite 516.) Hier behauptet der Verf.: „Im Fortschritte der Sünde würde die formale Freiheit aufgerieben." Aber, erinnert Ref., an einer formalen Freiheit ohne allen Inhalt und Gehalt, also ohne allen Werth, ist nichts aufzureiben. Ist etwas an ihr aufzureiben, so muß sie etwas Aufzureibendes, Reales, haben, und eben deswegen kann es keine formale Freiheit geben. Es wird weiterhin von der Freiheit gesagt: „In ihrer Selbstverkehrung, wodurch die Sünde entsteht, verzehrt die Willensfreiheit sich selbst." Damit sagt der Verf., daß um die Sünde entstehen zu lassen; der freie Wille sich selbst verkehren müsse, er selbst nicht bleiben könne, sondern sich verzehren müsse.

Damit scheint der Verf. im freien Willen ein Vermögen anzunehmen, sich selber zu verkehren und zu verzehren, und weil er doch gewiß zugiebt, daß die formale Freiheit sich zur realen entwickeln könne, also ein Vermögen dazu habe, so wäre daraus zu schließen, er denke sich unter der formalen Freiheit ein Vermögen zu Etwas und zugleich zu seinem kontradiktorischen Gegentheil, welches doch eigentlich undenkbar ist. Uebrigens scheint es doch, als schwebte es dem Verf., wenn auch nur dunkel, vor, was Ref. immer behauptet hat, daß nämlich die Sünde ihren Ursprung nicht im freien Willen habe, sondern, wie der Verf. sagen würde, in dem verkehrten oder verzehrten freien Willen, wenn es sich nur vertheidigen ließe, daß er sich selbst verkehre und verzehre.

Im Widerspruche mit seinen früheren Behauptungen urtheilt der Verf., die Entwickelung im Bösen sei keine Entwickelung, sondern eine Verwickelung, womit vielleicht das Gegentheil bezeichnet werden soll, oder die Verneinung der Ordnung und Gesetzmäßigkeit, oder ein völlig verkehrtes Verhalten und Verhältniß. Daß „die Willensfreiheit jemals eine böse That gezeuget hat", wie der Verf. anführt, diese Annahme ist sein Hauptirrthum, auf welchen er immer wieder zurückkommt, weshalb es auch Ref. wiederholt zu rügen hat. Und anstatt daß böse Thaten sollten den Menschen seiner Willensfreiheit berauben, muß der Mensch schon der Willensfreiheit beraubt sein, um des Bösen fähig zu sein, das Beraubtsein der Freiheit ist daher Grund der bösen Thaten, nicht ihre Folge. Bei dem Zurücktreten des freien Willens und bei wachsender Energie der Sinnlichkeit, gewinnt diese letztere das Feld, und trachtet es zu behalten, und daher der Fortschritt der Sünde.

Ref. hat schon oft erinnert, daß eigentlich von einer „bösen Willensentscheidung", wie sie der Verf. hier erwähnt, nicht die Rede sein kann, wenn nämlich der freie, nicht der blos sinnliche Wille, wie ihn auch die Thiere haben könnten, gemeint ist, denn der Wille, welcher bei dem Menschen immer als freier Wille genommen werden muß, kann sich nicht für das Böse entscheiden, als seiner Natur entgegen. Für das Böse entscheidet sich der Mensch mit freiem Willen nicht, denn das Böse erfordert keine Gründe, nur ein Hingerissenwerden durch sinnlichen Reiz und Zwang. Weiter, dem Willen, der keinen Hang zum Bösen von Natur hat, dem kann auch ein solcher Hang nicht mitgetheilt werden, weil diese Mittheilung dem Wesen desjenigen Willens, der sich selbst entscheidet, und nicht über sich entscheiden läßt, widerstreitet, weshalb er eben der freie Wille heißt. Der Hang zum Bösen ist lediglich die sinnliche Natur, welche sich allem Sinnlichen zuneigt. Wenn also der Verf. behauptet Seite 517: „Die Macht der Sünde hat ihren Hauptsitz nicht etwa außer dem Willen, so daß dieser immer dem Wesen nach gut, und nur etwa durch andere Elemente des innern Lebens gehindert wäre, sich geltend zu machen, sondern in dem Willen selbst." Ref. bemerkt hiergegen: Hat die Macht der Sünde ihren Sitz

im Willen selbst, so wird der Verf. selbst gestehen müssen, daß dieser Wille die Freiheit eingebüßt hat, daß er sich zu sehr von der sinnlichen Begierde hat unterdrücken lassen, um überhaupt noch Wille, der nach Gründen sich entscheidet, zu heißen. Und so hat die Macht der Sünde ihren Sitz außer dem Willen der mit Vernunft und Freiheit begabten Wesen, oder vielmehr die Sünde kann nur da ihre Macht beweisen, wo die sinnliche Natur vorherrscht, weil Vernunft und sittliches Bewußtsein zurückgetreten ist, so daß der Wille, „dem Wesen nach zwar nicht gut," wie der Verf. sagt, aber des Guten fähig, durch andere, ihm widerstreitende Elemente gehindert wird, sich geltend zu machen. Der Verf. nimmt also offenbar an, daß der Wille, ohne „durch andere Elemente des innern Lebens gehindert zu sein", sich für das Gute zu entscheiden, dennoch sich nicht für das Gute, sondern für das Böse entscheide, obgleich er seinem Wesen nach weder gut noch böse ist, ohne allen Inhalt, blos formal freier Wille ist, ein ganz unbestimmter. Bei dieser Annahme ist freilich das Wesen und der Grund der Sünde völlig unerklärbar, wie denn der Verf. schon oft die Unbegreiflichkeit des Bösen behauptet hat. Nimmt man nun, wie der Verf., an, daß der Wille, nämlich der freie Wille (denn ein anderer läßt sich bei allen diesen Untersuchungen nicht wohl denken) sowohl des Guten als des Bösen fähig sei, so kann man auch zugeben, daß er die einmal genommene Richtung zu Beiden beibehalten könne. Ref. bestreitet aber, daß der freie Wille, d. h. ein von sinnlichen Einflüssen und Eindrücken unabhängiger Wille, oder der Wille eines mit Geist und Vernunft, mit sittlichem Bewußtsein oder Gewissen begabten und dadurch unendlich bevorzugten Wesens des Bösen fähig sei, sondern lediglich auf das Gute angewiesen. Der Wille, der sich dem Bösen zuwendet, ist „der Welt und des Fleisches Wille". Der Welt aber und dem Fleische wird auch der Verf. keinen Willen beilegen. Also auf keine Weise kann sich das Böse aus irgend einem Willen ableiten, nicht aus dem Willen des Menschen, am wenigsten aus dem Willen Gottes. Leitet sich aber das Böse nicht aus dem Willen des Menschen ab, wie das Gute, sondern aus dem willenlosen Fleische, der unbewußten Sinnlichkeit, und wird allgemein zugestanden, daß auch diese, die Sinnlichkeit, des Bösen nicht fähig, sondern an sich unschuldig ist, und gut und Gottes Werk, so hat das Böse weder Grund noch Wesen, keine Realität, ist nichtig, und bedarf keines Grundes, hat kein Wesen, vernichtet vielmehr das Wesen, was da ist.

Wer es auch sei, der da sagt: „Der Wille bestimmt sich zu irgend einer Sünde," der irrt. Vielmehr ist es so: Der fleischliche Sinn läßt sich alles Bösen gelüsten, ohne allen Willen, außer dem, welcher, wie der thierische Wille diesem fleischlichen Sinne entspricht. Je mehr nun der Mensch dem fleischlichen Sinne gehorcht, um desto mehr verliert er am freien Willen, um desto weniger kann er das Böse meiden, Gutes thun, weil er selbst das Vermögen dazu, den Willen, in sich vernich-

tet. Indeß so lange noch eine Spur davon zurückbleibt, bleibt auch Hoffnung, daß er vermöge, was nicht möglich scheint.

Wenn der Verf. behauptet, „es gehe von dem verkehrten Willen, (d. h. nach dem Ref. von einem schwachen, mangelhaften Willen) eine Verfinsterung und Zerrüttung der religiös sittlichen Erkenntniß aus," so ist das nicht sogleich zuzugeben. Es kann der verkehrte oder schwache Wille, oder der Mangel an sittlichem Willen eben so wohl aus dem Mangel an der bezeichneten Erkenntniß ausgehen, oder der eine Mangel hängt mit dem andern so genau und innig zusammen, daß sich nicht unterscheiden läßt, welcher von beiden der Grund des andern ist. Der Verf. selbst setzt denn auch wieder, um Gutes zu wollen, eine Erkenntniß davon voraus.

(Seite 518.) Es möchte wohl weniger der Erfahrung gemäß sein, daß „sündliche Handlungen in dem dunkeln Naturgrunde des innern Lebens, auf welchem das geistige Bewußtsein ruht, die selbstständigen Mächte der zügellosen Begierde und unersättlichen Sucht erzeugen", als umgekehrt, daß eine „zügellose Begierde und unersättliche Sucht sündliche Handlungen erzeuge", da der sündliche Sinn die sündlichen Handlungen veranlaßt, nicht umgekehrt, indem sündliche Handlungen ohne sinnliche Lust und Sucht nicht denkbar sind.

„Die Vorstellung der Sünde lockt nicht den Willen," von welchem Sittlichkeit erwartet wird, wie der Verf. behauptet, sondern erreget die sinnliche Begierde. Und eben so wenig kann die Seele, als der Sitz jenes Willens, in die Sünde willigen, wenn sie vernünftig ist und geistig. Dieses geht aus der Bemerkung des Verfs. selbst hervor, daß „die Seele sich unmerklich bis zur Schwelle der That fortziehen und überwinden lasse, ehe sie dazu kommt, sich wohl zu besinnen und die Handlung, zu der sie gereizt wird, vor den Richterstuhl des Gewissens zu führen". Offenbar hat sich der Verf. eine Seele gedacht, welche von ihren Anfechtungen nichts merkt, sich nicht besinnt, welche ihre Thätigkeit ohne Wissen und Gewissen vollzieht. Eine solche Seele unterscheidet sich durch nichts von einer sinnlichen, wie sie die niedern Creaturen auch haben. Und daß diese niedere, sinnliche Seele aller Sünden fähig und dazu geneigt ist, versteht sich von selbst, allerdings unter der Voraussetzung, daß im Menschen mit ihr zugleich ein Vermögen zu etwas Höherem gegeben ist. Für „das treibende Princip" aller sündlichen Regungen und Bewegungen erklärt der Verf. selbst „die Begierde" im einzelnen Handeln, und „die Sucht", als beharrende Potenz. Die Begierde aber ist keine andere, als die sinnliche, welche allerdings die Thätigkeit des Willens zu binden, und die Sünde zu wirken vermag.

(Seite 519.) Wo der Verf. anführt, „wo die Macht der Begierde auf's Höchste gestiegen ist, vermag sie in einzelnen Fällen die Thätigkeit des Willens ganz zu paralysiren," das heißt doch wohl dieser Thätigkeit zuvorzukommen, „und unmittelbar die sündliche Handlung zu wirken," da giebt der Verf. offenbar zu verstehen, daß im schlimm-

sten Falle, z. B. bei Jähzornigen und Rachsüchtigen, die Sünde ohne alle Thätigkeit des Willens, nur durch Sinnlichkeit bewirkt werde. Wenn es also des Willens, oder seiner Thätigkeit zur Sünde nicht bedarf, ja wenn die Sünde bei Regsamkeit und Thätigkeit des Willens, versteht sich immer des freien Willens, nicht bewirkt wird, so ist daraus zu erkennen, daß die Sünde aus dem freien Willen, welcher dem Menschen als Vorzug gegeben ist, nicht hergeleitet werden kann, sondern daß „der Wille", wie der Verf. selbst hier weiter behauptet, „dem Menschen zur Beherrschung des Lebens gegeben sei, daher die Gebundenheit desselben für ihn die tiefste Schmach sei, wenn auch stets die Folge seiner eignen frühern Verschuldung."

„Wenn die Willensfreiheit durch Entartung und Selbstverzehrung," wie der Verf. sagt, nach dem Urtheile des Ref. erst verschwinden muß, um es zur Sünde kommen zu lassen, so ist wieder offenbar, daß der freie Wille nicht Grund und Quelle der Sünde ist. Das erhellt auch aus der weitern Behauptung des Verfs., „es gehe im Fortschritt der Sünde von der Zerrüttung der einzelnen Sphäre eine hemmende, lähmende Wirkung in das innerste Centrum des Willens zurück." Hier kann der Verf. doch offenbar nur einen Willen in Gedanken haben, der am Guten gehindert, gelähmt und gehemmt wird, denn vom Bösen wird ja angenommen, daß es sich steigere bei aller Hemmung des Willens, wie es denn auch der Erfahrung gemäß ist, von welcher sich der Verf. hier leiten läßt.

(Seite 520.) Hören wir von dem Verf. eine Aeußerung wie diese: „Ja so unerschöpflich ist die Lebenskraft der Freiheit, daß auch auf den äußersten Stufen der sittlichen Zerrüttung sich noch unverkennbare Spuren davon finden," welche aber, setzt Ref. hinzu, sich nicht anders bemerklich machen können, denn als ein Vermögen zur Besserung und zum Guten, so ist daraus zu schließen, es finde der Verf. selbst in der Freiheit nur eine Richtung nach Einer Seite, nach dem Guten, hin, dagegen die Freiheit erst bis auf einige Spuren verloren gegangen sein müsse, um sich „auf die äußersten Stufen der sittlichen Zerrüttung zu verlieren."

Das ist denn also die einzig richtige Ansicht, daß das Böse nur mit dem Verluste der Willensfreiheit, oder mit dem Mangel daran, das Gute nur mit deren Lebenskraft zusammenzudenken, eine sogenannte formale Freiheit deshalb gar nicht anzunehmen ist. Dessenungeachtet und im Widerspruche mit dem Ref. und mit sich selbst erklärt der Verf. weiter, die „Hemmung ist der Steigerung der Sünde" oder der Zug und Antrieb zum Guten hin, könne „nur durch eine neue Selbstentscheidung des Willens (welche, nach der Ansicht des Ref., sich nur auf das Gute erstrecken kann) überwunden werden", auf welche Weise von der Willensfreiheit das Sichwidersprechende verlangt würde, indem angenommen wird, es solle sowohl die Hemmung des Bösen, als auch die Ueberwindung dieser Hemmung von der Willensentscheidung ausgehen.

(Seite 522.)

Zweite Abtheilung.

Die Vereinbarkeit der menschlichen Freiheit mit der Allmacht und Allwissenheit Gottes.

Erstes Kapitel.

Das Verhältniß der Freiheit zur göttlichen Allmacht.

Soll „das Wesen der göttlichen Allmacht, nach der Forderung des Verfs., blos in die Unbeschränktheit und Allumfassung seiner Macht gesetzt werden", so ist, nach der Ansicht des Ref., dennoch damit schon gesetzt, „daß er Alles, was ist und geschieht, wirklich macht." Denn wenn Gott irgend etwas *nicht* wirklich machte, so bestände eben in dieser Negation seine Beschränkung, und seine Macht wäre nicht unbeschränkt. Es bleibt daher nichts anderes denkbar, als daß Gott Alles wirklich *macht*. Und deshalb ist freilich „der Beweis des Verfs. von der Freiheit des menschlichen Willens nicht mit dem Begriff der göttlichen Allmacht zu vereinigen". *Vor der Kausalität Gottes verschwindet*, wie sich von selbst versteht, *alle Selbstständigkeit anderer Kausalitäten*, mit welcher Wahrheit die Ansicht des Verfs. von der Freiheit nicht übereinstimmen kann. Indessen thut uns diese Vorstellung wohl, wenn wir sie nur haben. Und haben wir sie nicht, im *Glauben* ringen wir danach. Es giebt nichts Schöneres, als den Gedanken, daß wir mit unsern edelsten Kräften Gottes sind, und daß wir „Alles reden als Gottes Wort, und Alles thun aus dem Vermögen, was Gott darreichet, auf daß in allen Dingen Gott gepriesen werde". Wir haben diese Ueberzeugung von dem Herrn empfangen, denn der hat sie gehabt.

Die göttliche Allmacht, nach welcher Gott Alles macht, so weit sie sich mit dem menschlichen Wesen einigen kann, oder vielmehr, mit dem Vermögen des Menschen Eins ist, das ist die *menschliche Freiheit*. Diese und die Allmacht Gottes, welche letztere in ihrer Vereinigung mit dem Menschen und durch diese ihre nothwendige Beschränkung erleidet, wenn der Mensch nicht Gott gleich gedacht werden soll, sind Eins und dasselbe, soweit die Freiheit des Menschen real ist, identisch, dieselbe Realität, dasselbe Reale, aber abgesehen von diesem Verhältnisse zu einander in verschiedenen Graden real. Es ist klar, daß so die All-

macht Gottes sich recht wohl mit der Freiheit des Menschen vereinigen läßt. Nach dem so eben aufgestellten Begriffe von Freiheit wählt der Mensch übereinstimmend mit der Macht Gottes, oder eigentlich vermöge und vermittelst derselben, das Gute, als das Reale, nicht das Böse, weil es keine Realität hat, und deshalb für Gott nicht vorhanden ist, und auch für den Menschen und durch ihn nicht, als nur als Negation.

Wenn der Mensch das Böse thut, so thut er Nichts, und Gott macht Nichts. Was der Mensch im Bösen thut, ist Thun der Natur, welches auf dem sittlichen Gebiete Nichts ist, auf dem eigenen jedoch seine Realität behält und seine Abhängigkeit von Gott, von welchem keine Realität auszuschließen ist. Dagegen nach dem vom Verf. entwickelten Begriffe von Freiheit wählt der Mensch zwischen den zwei Realitäten, Gut und Böse, und kann so das Böse thun, aber ohne die Mitwirkung oder ohne das Alleinwirken Gottes, da der Mensch allein hier etwas macht. Auf diese Weise widerspricht nun zwar die menschliche Freiheit der Allmacht Gottes nicht, aber sowohl die menschliche Freiheit, als die göttliche Allmacht, beide widersprechen sich im Begriffe, und darin besteht ihre Uebereinstimmung. Daß Gott nicht Alles machen sollte, ist der Allmacht widersprechend. Daß der Mensch auch das Böse thun könnte vermöge der Freiheit, ist im Widerspruche mit dem vom Ref. entwickelten Begriffe von Freiheit des menschlichen Willens.

In seinem Irrthum sieht sich der Verf. berufen zu fragen Seite 523: „Kann denn Gott nicht auch Wesen schaffen, welche die Macht besitzen, sich aus sich selbst zu bestimmen, und deren Selbstbestimmung nicht schon als solche zugleich ein unbedingtes Bestimmtwerden durch Gott ist?“ u. s. w. Ref. antwortet hierauf: Gott kann nicht Wesen schaffen, mit einer von ihm selbst unabhängigen Macht begabt, sondern die Selbstbestimmung dieser Wesen ist schon als solche immer ein unbedingtes Bestimmtwerden durch Gott zum Guten durch Selbstbestimmung, indem die entgegengesetzte Annahme dem Begriffe von der absoluten Macht Gottes widersprechen, und die Freiheit des Menschen zu einem Vermögen erheben würde, über welches die Macht Gottes nichts vermöchte, welches im Gegentheil eine schöpferische Wirksamkeit neben und außer und unabhängig von der göttlichen Schöpfermacht bewiese. Also kann Gott, als der Allmächtige, keinem Wesen außer ihm „eine Sphäre einräumen, in welcher es eine solche schöpferische Wirksamkeit bethätigen könnte“, Gott der Allmächtige „kann nicht anders, als durch seine Allmacht die Spontaneität derjenigen seiner Geschöpfe“, welche derselben fähig sind, wirken zu machen, denn dazu hat er sie der Spontaneität fähig gemacht, d. h. des Guten fähig gemacht, was jedoch den verneinenden Gegensatz nicht ausschließt, sondern einschließt. Auf diese Weise ist „die Allmacht Gottes nicht zur Analogie mit der Naturkraft herabgesetzt, welche in ihrem Wirken von innerer Nothwendigkeit getrieben und beherrscht wird“. Die Kausalität Gottes ist allerdings der Nothwendigkeit gleich zu denken, so lange sie in seinem

Wesen verharrend bleibt. Wenn sich jedoch diese Kausalität und Nothwendigkeit mit dem Menschen vereinigt oder identificirt, und durch den Menschen wirkt, wodurch sie allerdings an Realität verliert, weil sie im endlichen Wesen dem Gegensatze verfällt, so wird aus der Nothwendigkeit Freiheit und Selbstständigkeit, welche Vorstellungen uns das unmittelbare Bewußtsein gewährt. Dessenungeachtet hängt dem Sittengesetze, und seiner Quelle, dem sittlichen Bewußtsein, seinem Begriffe nach der Charakter der Nothwendigkeit an, worin sich das Wesen der göttlichen Allmacht abspiegelt. Daß aber diese Theorie „die göttliche Allmacht nicht zur Analogie mit der Naturkraft herabsetze", geht außerdem, was oben schon angeführt wurde, noch daraus hervor, daß der menschliche Wille in seiner Freiheit und Kraft dem Naturtriebe zu widerstehen, und ihn zu beherrschen vermag, weshalb eben Freiheit Freiheit genannt wird, weil sie frei von der Naturkraft zu wirken im Stande ist. Um es noch einmal zu sagen: Die Nothwendigkeit in Gott für sich wird in Verbindung mit dem Menschen, als menschliches Vermögen, Freiheit, als Vermögen und Anlage zu dem Höchsten und Heiligsten.

(Seite 524.) Daß „die absolute Geistigkeit der göttlichen Allmacht darin bestehe, daß sie sich selbst zu begrenzen vermag", dieses ist ganz unverständlich, denn sich begrenzen heißt sich negiren, was doch von Gott nicht denkbar ist. Soll jedoch die Schranke oder Grenze im Geschöpfe gedacht werden, und muß sie da gedacht werden, so sind Verf. und Ref. einig. Was am Geschöpf real ist, ist identisch mit Gott. Gott hat sein Wesen, so weit es mittheilbar ist, dem Geschöpfe mitgetheilt, und weil das Absolute sich dem Geschöpfe nicht mittheilen läßt, hat Gott es dem Geschöpfe nicht mitgetheilt. Will das der Verf. so ausdrücken, daß Gott sich selbst begrenze, nun wohl, aber dann bleibt es immer Gott, der Alles macht.

Absolute Freiheit, die Gott zukommen soll, ist nicht anders denkbar, als gleichbedeutend mit absoluter Nothwendigkeit.

(Seite 525.) Aus der Aeußerung des Verfs.: „Gott lasse die Menschen auch in ihren Verirrungen gewähren," ist zu ersehen, welche irrige Vorstellung er von Gott habe, denn es läßt sich kaum von einem guten Menschen denken, was der Verf. Gott zumuthet. Daß Gott die Menschen in ihren Verirrungen auf keine Weise gewähren läßt, das macht er ihnen vor oder nach der That durch ihr Gewissen und Schuldbewußtsein kund.

Der Verf. meint, es sei „in dem Willensakte Gottes, durch welchen er die Freiheit als Gipfel seiner Schöpfung setzt, unmittelbar eine göttliche Selbstbeschränkung enthalten". Das ist indessen, nach des Ref. Ansicht, nicht so. Es ist nur in der Meinung derer der Fall, welche dafür halten, daß wenn Gott mit seiner Schöpfung identisch ist, z. B. gut und frei, daß er damit aufhöre, der Vollkommene, Unbeschränkte, zu sein, was doch nicht denkbar ist. Nur diejenigen nennen die Weltschöpfung eine Selbstbeschränkung Gottes, welche den Schöpfer

gleich annehmen dem Geschöpf, was nicht anzunehmen ist, weil doch dem letztern die Idee von sich selbst und die Potenz dazu fehlt, welche Gott vor der Schöpfung oder gleichzeitig mit ihr hatte. Durch die Schöpfung ist in Gott selbst keine Veränderung vorgegangen, noch Wechsel eingetreten, kein Werden, als ein Verhältniß von Sein und Nichtsein, da der Inhalt seiner Idee derselbe ist beim bloßen Sein, wie bei dem Sosein, oder beim Dasein, welches letztere vom Raume seine Bestimmung oder sein Merkmal erhalten hat, woraus zugleich zu ersehen ist, daß das Vollkommenere, wie das bloße Sein, oder die unbestimmte und unbestimmbare Potenz durch jede Bestimmung und Verwirklichung verliert, indem es zum Sosein oder Dasein wird durch eine Negation, und soweit diese Negation reicht, die Potenz an Umfang verliert, woraus endlich erhellt, daß das Unbestimmbare, reine Sein, anstatt, wie häufig geschieht, es als ein Nichts zu denken, am weitesten von aller Negation entfernt, als ein Sein ohne alle Verneinung zu denken ist.

(Seite 526.) Wenn sich die neuere Philosophie die Ausdrücke „Selbstbeschränkung und Selbstentäußerung von Gott gebraucht gefallen läßt", oder wenn sie von Gott sagt, daß „er sich in die Endlichkeit dahin giebt, oder in das Andersein, um wieder in sich zurückzukehren", so kann das nur zu Irrungen führen. Allerdings, soll etwas sich von Gott unterscheiden, ein Anderes sein, so kann das nur durch eine Schranke oder eine Verneinung geschehen. Aber eben diese Schranke oder Verneinung hat für Gott keinen Sinn und keine Bedeutung, am wenigsten die, daß er sich selbst beschränke. Auch die Freiheit des Menschen ist keine Selbstbeschränkung Gottes, weil die dem Menschen mit der Freiheit anhaftende Schranke nicht eine Schranke Gottes ist. Ist der Mensch ein Anderer durch die Schränke, so ist Gott ein Anderer, weil er ohne diese Schranke ist. Und in soweit oder in sofern Gott und der Mensch ohne Schranke und Verneinung, also real sind, in soweit sind sie identisch.

Wer also auf irgend eine Weise eine Selbstbeschränkung Gottes mit seinem Gottesbegriff zu vereinigen vermag, der hat gewiß noch nie den Begriff der Absolutheit Gottes scharf genug gefaßt. Von diesem Vorwurfe kann Ref. auch den Verf. nicht freisprechen. Daher fließen die Seite 526-et seqq. folgenden und sich widersprechenden Behauptungen: „Mit dieser Freiheit ist ein Wirkungsvermögen in den Geschöpfen gesetzt, welches, wenn auch in seinem Dasein ganz durch Gott, in seiner Thätigkeit an seine Selbstentscheidung gewiesen, von sich selbst anzufangen, bestimmt ist." Ref. erinnert: Ist das Vermögen ganz durch Gott, so ist auch die Thätigkeit des Vermögens ganz durch Gott, nicht von Gott verlassen, denn jedes Vermögen ist ein Vermögen zur Thätigkeit. Folglich ist die Thätigkeit, welche das Vermögen einschließt, eben sowohl durch Gott, als das Vermögen. Und wenn „ein Princip vorhanden ist, welches die Macht hat, sich aus sich selber zu bestimmen", so erfolgt das Sichselbstbestimmen keineswegs „frei von aller Nö-

thigung durch Gott", wie der Verf. behauptet, sondern es erfolgt absolut abhängig von Gott durch das von Gott in den Menschen gelegte absolut abhängige Princip, sich aus sich selbst zu bestimmen, versteht sich für das Gute, indem das Sichselbstbestimmen für das Gegentheil einen Widerspruch enthalten würde. Das Freisein von aller Nöthigung durch Gott gehört gar nicht zum Begriffe der sittlichen Freiheit. Sondern diese Freiheit ist nur denkbar als identisch mit der absoluten Abhängigkeit von Gott auch im Bewußtsein des Menschen. Sie heißt aber Freiheit nicht von dem Blicke nach der Unabhängigkeit von oben her, wie der Verf. annimmt, sondern von der Ueberzeugung her, welche den Ref. beseelt, daß wir Menschen, als Gottes Kinder, auf dem sittlichen Gebiete uns um so freier fühlen, je abhängiger wir da von Gott getrieben werden, und je unabhängiger vom Triebe der Natur. Freiheit also ist völlige Angeschlossenheit an Gott, einerlei mit völliger Anschließung an Gott und Losgelassenheit von allem Andern, einerlei mit dem, was man mit dem Worte Entsagung, oder Selbstverleugnung auszudrücken pflegt. Wie nun hier nothwendig müsse an eine Selbstbeschränkung Gottes gedacht werden, ist nicht einzusehen. Vielmehr leuchtet die Nothwendigkeit ein, daß der Mensch sich müsse über seine Schranke selbst erheben, so viel ihm möglich ist, um auf diese Weise zu Gott zu kommen. Freilich hat der Verf. bei Erwähnung der Selbstbeschränkung Gottes mehr das Böse in Gedanken, allein Ref. hat in Bezug hierauf schon oft erklärt, daß das Böse keine Wirkung der Freiheit sei. Nur, wenn das Böse durch die Freiheit bewirkt würde, würde man zu dem Gedanken an eine Selbstbeschränkung Gottes seine Zuflucht nehmen müssen, um ihn an dieser Wirkung keinen Theil nehmen zu lassen. Es giebt für Gelehrte der hier zuletzt berührten Ansicht Seite 527 „eine Sphäre, in welche Gott nicht einwirkt", einerlei ob bedingt oder unbedingt, denn ein Unterschied ist hier nicht zu statuiren.

(Seite 527.) Daß ein so scharfer Denker, wie Schleiermacher, von einer Selbstbeschränkung Gottes nichts halte, ist begreiflich genug. Es liegt einmal ein Widerspruch in dem Begriff der Selbstbeschränkung Gottes, welchen derjenige leicht einsieht, der sich in Gott den Unbeschränkten und den Unzubeschränkenden denkt, wobei es ganz gleichgültig ist, ob er sich selbst beschränkt, oder ein Anderer, weil das eine eben so undenkbar ist, als das andere. Denn wenn Gott sich selbst beschränkt, so wird er dadurch ein Anderer, was der Gottesidee ganz offenbar widerspricht; wird er kein Anderer, bleibt er derselbe, so ist das Sichselbstbeschränken damit im Widerspruche. Beschränkt sich Gott selbst um eines Andern willen, so wird er von diesem Andern abhängig, was wiederum einen Widerspruch in sich enthält, denn das Andere ist eben dadurch ein Anderes, daß es zwar, so weit seine Realität reicht, von Gott abhängig, aber außerdem dem Gegensatze unterworfen, oder mit einer Negation behaftet ist. Beschränkt sich Gott aber um sein Selbst willen, so ist gerade das, was der Verf. Selbstbeschränkung nennt, seine

Selbstentfaltung, also das Gegentheil, und das ist der Widerspruch. Es ist völlig einerlei, ob „Gott von außen eine Schranke gesetzt ist, oder ob er sie sich selber setzt", denn sich eine Schranke setzen heißt, sich einer Realität berauben und mit einer Negation behaften. Nun frage man sich, wie das wohl von Gott denkbar sei, daß er irgend eine Realität habe, und sich diese dennoch raube. Wenn dieses möglich wäre, so müßte diese Realität sich doch anderswo oder anderswie finden, nur nicht in Gott, das ist das Undenkbare, der Absolutheit Gottes, die jede Realität in sich faßt, Widersprechende. Ein sich selbst beschränkender Gott würde sich selbst vom Throne stoßen. Der Verf. wird doch gewiß eine Schranke für nichts anderes erklären können, als für eine Verneinung eines Vermögens, einer Potenz oder Kraft. Wie kann er nun gleichwohl „eine Schranke, die Gott sich selbst gesetzt hat, eine der höchsten Thaten seiner absoluten Freiheit nennen"? Weil sich der Verf. unter Freiheit ein Vermögen der Wahl zwischen zwei, wenn auch ganz entgegengesetzten, Größen oder Realitäten denkt, deren eine freilich mit der andern gar nicht zu vergleichen wäre, deshalb nicht, weil sie keinen Vergleichungspunkt darbieten, und weil ihm im Freiheitsbegriff das das Wesentliche zu sein scheint, daß gerade dasjenige gewählt werden kann, und wirklich gewählt wird, was gar nicht gewählt werden sollte, wie wenn jemand Gutes unterläßt, oder sich einer Realität, die er inne hat und die ihm eigen ist, beraubt, Böses thut, so nennt er „die Schranke, die Gott sich selbst setzt, eine der höchsten Thaten seiner absoluten Freiheit". Sollen wir von dieser absoluten Freiheit Gottes auf die relative Freiheit des Menschen schließen, so besteht die letztere lediglich in dem Vermögen des Menschen, Böses zu thun, welches eigentlich gar kein Vermögen, sondern eine bloße Möglichkeit ist. Da der Verf. Gott Freiheit zuschreibt, so müssen wir ihm doch zu bedenken geben, was er damit unternimmt. In dem Sinne des Verfs. hat Gott Freiheit und damit ein Vermögen der Wahl. Soll er nur Eins wählen können, und zwar das, sich einer Realität zu berauben, einerlei mit sich selbst zu beschränken, so ist das keine Freiheit im Sinne des Verfassers, denn danach müßten sich der Wahl zwei Objekte oder vielmehr zwei Richtungen darbieten. Dies angenommen ließe sich an eine Beraubung oder Selbstentäußerung irgend einer Realität nicht mehr denken, oder vielmehr nicht allein an diese, sondern auch an ihr Entgegengesetztes, an das Streben nach einer Realität oder nach deren Bethätigung, wobei vorausgesetzt wird einmal, daß er die zu erstrebende Realität noch nicht habe, oder daß dieselbe ihre Realisirung oder Bethätigung nicht schon in sich schlösse oder mit sich führte, und zum andern, daß er in der Wahl zwischen diesen Zweien zwischen den Gegensatz gerathen würde, wovor auch eine absolute Freiheit sich nicht verwahren könnte, wenn dies nicht schon eine contradictio in adjecto, und die absolute Freiheit der absoluten Nothwendigkeit gleich ist. Der Verf. ist weit entfernt, Gott in dem Sinne Freiheit beizulegen, als er das Vermögen, oder die Potenz und Macht hat, alles mögliche sittlich Gute zu realisiren,

vielmehr ist er geneigt, die Freiheit Gottes darin zu sehen, daß er sich selbst beschränken kann, wenn er will, und daß er sich selbst beschränkt, um das Böse möglich zu machen aus einem zweiten Princip, was nur im Menschen und nicht in Gott zu suchen ist, um Gott von der Ursächlichkeit des Bösen auszuschließen, was jedoch dem Verf., wie schon dargethan, auf keine Weise gelingen will. Und so ist es denn begreiflich, daß es der Verf. zur menschlichen Freiheit rechnet, Gutes unterlassen und Böses thun zu können, ganz nach dem Bilde seines Gottes. Ref. dagegen hält dafür, daß dasjenige, was der Verf. in Hinsicht auf Freiheit Gott zuschreibt, daß er sich könne eine Schranke setzen, gleichsam seinen Arm oder seine Macht lähmen, oder ein Auge zudrücken, nach menschlicher Weise zu reden, nicht einmal zur menschlichen Freiheit gerechnet, und noch weniger Gott beigelegt werden darf, und daß, was als Freiheit zu denken, Wahl des Guten, oder vielmehr Vermögen dazu, womit Gott zu wenig beigelegt werden würde, daß dieses und zwar dieses allein gerade zur menschlichen Freiheit gerechnet werden muß.

Wenn nun der Verf. fortfährt: „Die überschwengliche Größe Gottes in Macht und Liebe wäre minder offenbar (Seite 528), wenn er nicht das Vermögen und den Willen hätte, die edelste Blüthe der Welt aus der unmittelbaren Gebundenheit der übrigen Creaturen zu entlassen, und ihr wie zum Selbstbewußtsein so zur Selbstentscheidung Raum zu geben," so sollte man meinen, auch der Verf. habe mit der Freiheit der Menschheit, als der edelsten Blüthe der Welt, nur die Fähigkeit zum sittlich Guten und nicht zugleich zum Gegentheil in Gedanken gehabt, und doch ist es nach dem Vorhergehenden und Nachfolgenden keineswegs so, denn hiernach ist dem Verf. die Freiheit auch das Vermögen, sich für das Böse zu bestimmen; und wie reimt sich mit dieser Annahme die Ansicht des Verfs., es sei die Menschheit die edelste Blüthe der Welt?

(Seite 528.) Ref. „kann sich mit dem Begriff der göttlichen Selbstbeschränkung schlechterdings nicht vertragen", und eben so wenig mit „dem decretum absolutum der Prädestinationslehre", nach welchem Gott einige Menschen zur Seligkeit, andere zur Unseligkeit bestimmt habe, weil dieses sowohl dem Begriffe von Gott als dem vom Menschen widerspricht. Die Ueberzeugung des Ref., welche allein haltbar, dem Gottes- und Menschenbegriffe angemessen erscheint, ist diese: Gott hat alle Menschen ohne Ausnahme zur Sittlichkeit und zur Vervollkommnung darin und zu dadurch zu erlangender Seligkeit bestimmt und nicht zum Gegentheil, welches für Gott Nichts ist, wie aller Gegensatz. Und zur Erreichung dieser Bestimmung hat Gott allen Menschen das sittliche und religiöse Bewußtsein, als zu ihrem Wesen gehörig, verliehen, wobei ihnen nur die Möglichkeit bleibt, durch Nichtachtung und Nichtwürdigung ihrer edeln, sittlichen Natur und Anlage und geistigen Befähigung, sich selber zu vernichten, und so weit diese Selbstvernichtung geht, aus der Reihe und dem Reiche geistig

sittlicher Wesen auszuscheiden. Vor der Verirrung bis zu dem Abgrunde einer trostlosen Prädestinationslehre wird übrigens jeden Freund der Wahrheit sein Selbstbewußtsein bewahren, welches uns die Freiheit niemals vermissen läßt.

Um des „Weltgerichts“ oder göttlichen Gerichts willen giebt es für den Verf. „außer der göttlichen Kausalität noch eine andere, deren Selbstentscheidung nicht ein von Gott Hervorgebrachtes, sondern für Gott selbst ein Gegebenes ist, auf welches sich dann wiederum ein göttliches Thun bezieht“. Es ist nöthig, dem Verf., wenn das seine Behauptungen sind, seinen Irrthum und seinen Widerspruch nachzuweisen. Zuvörderst nimmt er außer der Kausalität Gottes noch eine andere an. Soll sich diese andere Kausalität von der göttlichen unterscheiden, so kann das entweder dadurch geschehen, daß die andere Kausalität eine Realität besitze, welche der göttlichen nicht zukäme, z. B. wenn ein böses Princip mit einer der göttlichen entgegengesetzten Realität, also neben Gott ein Princip mit gleicher Berechtigung angenommen, und die Alleinherrschaft Gottes geleugnet würde; oder dadurch, daß die andere Kausalität eine Realität weniger, oder eine Schranke mehr hätte, als Gott, wodurch aber die andere Kausalität aufhörte, eine andere zu sein. In beiden Fällen ist das Widersprechende angenommen. Wir wollen indessen den undenkbaren Fall setzen, daß die andere Realität sich real von der göttlichen, d. h. durch eine der göttlichen nicht zukommende Realität unterscheide, so ist es wiederum widersprechend, daß sich auf diese Gott fremde Realität „ein göttliches Thun beziehen sollte“, denn göttliches Thun ist dasselbe, als was göttliche Kausalität ist. Es würde also die göttliche Kausalität sich auf etwas beziehen, was „nicht von Gott hervorgebracht, sondern ihm gegeben ist“, und das ist der Widerspruch. „Mithin, sagen wir im Gegensatze mit dem Verf., wenn wir nicht wollen in dessen Widerspruch verfallen, ist Alles, was für Gott da ist, auch durch Gott da und nichts ohne ihn.“ So bedarf es des verkehrten Begriffes der „Selbstbeschränkung Gottes“ nicht, derselbe ist zu entbehren, ja er ist nur verwirrend. Denn selbst wenn wir zugeben wollten, daß der Mensch nur vermöge der Selbstbeschränkung Gottes, und anders nicht, das Böse thun und das Gute unterlassen könne, so hat Gott doch in diesem Falle das Thun des Bösen und das Unterlassen des Guten verursacht; in sofern zwar nicht, als Gott beschränkt wäre, aber wohl in sofern er sich selbst beschränkt hätte, um des Bösen willen, damit dieses könne für ihn, obgleich nicht durch ihn hervorgebracht, doch ein Gegebenes sein; das ist die Verwirrung.

Ferner wird der Verf. nicht leugnen wollen, was dem Ref. bemerkenswerth erscheint, daß von dem Verf. selbst angedeutet ist, wie der Begriff des Bösen, um dessen willen sich Gott selbst beschränkt, auf dem Begriffe der Beschränkung und einer Schranke, also auf dem einer Privation oder Negation beruhe, wobei es ganz gleichgültig ist, ob diese an Gott oder am Menschen haftend ge-

dacht wird, und daß also sowohl das Wesen als der Grund des Bösen nichtig sein müsse. Indem nun Ref. das letztere behauptet, so trifft er mit dem Verfasser, freilich gegen dessen Willen, an einem Hauptpunkte dieser Untersuchungen zusammen. Und wenn der Verf. die Wahrheit liebt, so wird er sich dieses Zusammentreffens freuen, und sich um alles Andere nicht kümmern.

Indem nun der Verf., übereinstimmend mit dem allgemeinen aber doch irrthümlichen Urtheile, die Sünde für eine reale Macht hält, welche sich, unabhängig von der Ursächlichkeit Gottes, vermöge seiner Selbstbeschränkung, von einem im Menschen liegenden schöpferischen Princip ausgehend, über das Menschengeschlecht verbreitet hat, so läßt er Gott durch „die Erlösung eine Gegenwirkung gegen die Macht der Sünde beweisen, welche, so gewiß Gott nicht mit sich selbst streitet, nicht von Gott herkommen kann". Da indessen, nach des Ref. Ansicht, eine von Gott nicht herkommende und doch reale Macht nicht denkbar ist, sondern jede reale Macht absolut von Gott herkommen muß, da man sich ihn über alle Schranke ohne alle Ausnahme erhaben denken muß, so würde Gott mit der Erlösung doch gegen sich selber streiten.

Ref. glaubt dem Verf., wenn er versichert: „Es ergiebt sich aus dem Vorstehenden von selbst, daß wir auf unserm Standpunkte den Begriff einer göttlichen Zulassung durchaus nicht entbehren können." Das ist aber, nach dem Urtheile des Ref., schlimm genug, wenn ein Religions- und Sittenlehrer oder Theologe seine Zuflucht zu einem Begriffe nehmen muß, welcher sich mit einem geläuterten, rationalen Gottesbegriffe auf keine Weise vereinigen läßt.

Wenn der Verf. Seite 528–29 erklärt, „das Zulassen sei ein Mittleres zwischen „dem Verursachen und Verhindern", so täuscht er sich selbst und andere, die sich dadurch täuschen lassen, nach der Ansicht des Ref. Es ist nämlich das Verhindern nichts Anderes, als ein Verursachen, oder vielmehr jedes Verhindern ist durch ein Verursachen des Gegentheils bedingt und hat dieses zur Voraussetzung; z. B. wenn ich jemanden die Hände binde, mit welchen er eine böse Handlung vollbringen will, so verhindere ich den freien Gebrauch der Hände und dadurch die böse Handlung. Wird nun der Einwurf gemacht, daß das Böse im Innern dadurch nicht verhindert werde, sondern nur die äußere That des Geschehens, so ist darauf zu erwidern, daß ein innerer Vorgang, wie das Verhindern des Bösen, allerdings nicht durch ein äußeres, sondern nur durch ein inneres Verursachen, oder durch ein Verursachen im Innern bewirkt werden kann. So kann also das Böse nur durch ein Verursachen des Guten verhindert werden. Auf keine Weise darf ferner von Gott gesagt werden, er lasse das Böse, oder irgend etwas zu, das ist eine falsche, menschlicher Schwachheit sich anbequemende Vorstellung. Vielmehr verhindert Gott das Böse dadurch, daß er das Gute verursacht, den Grund und die Anlage, das Vermögen dazu, die sittliche Natur in den Menschen gelegt hat. Hier wie dort ist beides das Ver-

ursachen und das Verhindern so nahe bei einander, daß noch „ein Mittleres" dazwischen nicht denkbar ist. Und so ist es denn auch in der That nicht. Dem Verursachen steht nur das Nichtverursachen entgegen oder zur Seite, und die Mittelstufen ergeben sich nur durch ein Mehr oder Weniger des Verursachens bis zu dem Nichtverursachen. So verursacht Gott entweder das Böse, welchem Resultate diejenigen nicht ausweichen können, welche das Böse für real halten, oder er verursacht es nicht, wie es denen einleuchtet, welche das Böse für Nichts halten, sondern verursacht das Gute und verhindert das Böse.

(Seite 529.) Indem sich der Verf. das Zulassen von Seiten Gottes zugleich als ein „Schrankensetzen" denkt, d. h. wenn Ref. recht versteht, als ein Verhindern, so scheint es, als hielte der Verf. das Zulassen Gottes für ein Geschehenlassen, und auch wieder nicht, oder nur bis zu einer gewissen Schranke, wodurch der Begriff des Zulassens völlig schwankend wird, so daß man in ihm nichts mehr zu erkennen weiß. Nach dem Sprachgebrauche ist Zulassen die Bequemung in den Willen eines Andern, ohne diesen Willen selbst zu haben und ohne etwas zur Realisirung desselben zu thun, aber auch ohne diese zu verhindern. Wenn nun Gott in Betreff des Bösen zwar keinen eigenen Willen hat, den Willen nicht, das Böse zu realisiren, und diesen nicht haben kann; aber sich nach dem Willen des Menschen bequemt, entweder den Willen des Menschen sofort zu dem seinigen macht, oder auch nicht, indem er sich aus irgend welchem Grunde gleichgültig dagegen verhält, so urtheile man, ob das eine Vorstellung von Gott gewährt, die seiner würdig ist.

Wie viel einfacher, und jede Schwierigkeit beseitigend ist die Annahme, daß es gar Nichts giebt, nichts Reales, was Gott zuzulassen hätte, da das Böse Nichts ist. Und auch, wo ein Mensch das Böse zuläßt, hat man sich darunter weiter nichts zu denken, als daß er das Gute unterläßt, was freilich schlimm genug ist.

„Die entscheidende Kausalität des Geschehens," welches zugelassen worden ist, hier also des Bösen, soll nun, nach dem Verf., „nicht in dem Zulassenden liegen, sondern in einem Andern." Nach der Ansicht des Ref. jedoch, welche hier wiederholt wird, ist das erwähnte Geschehen des Bösen kein anderes Geschehen auf reale Weise, als ein Geschehen auf dem Naturgebiete, und daraus ist zu beurtheilen, wohin die Kausalität zu verweisen, und ob sie eine entscheidende zu nennen ist, da so wenig der Mensch als sittliches Wesen, als Gott, der Allerhöchste, sich hier sittlicher und realer Weise zu etwas entscheidet.

Es kann zugestanden werden, daß, wie der Verf. angiebt, „die Freiheit der persönlichen Creatur die Macht der Selbstbestimmung ist, und zugleich daß der schaffende Willensakt Gottes, durch den diese Freiheit geordnet ist, unzertrennlich Eins ist mit dem göttlichen Beschluß, ihr eine bestimmte Sphäre der Selbstbethätigung einzuräumen," aber bestritten wird von dem Ref., daß die bestimmte Sphäre der Selbstbe-

thätigung der persönlichen Creatur das Böse mit einschließe, was der Verf., wie es scheint, voraussetzt, sonst würde „sich ein zulassendes Verhalten Gottes zu ihren Selbstentscheidungen innerhalb dieser Sphäre" als ein völlig überflüssiges, hierher nicht gehöriges, ergeben.

Weil nun nach dem Urtheile des Ref. der Begriff der Zulassung, wenn er nicht identisch ist mit dem Begriffe der Verursachung, des göttlichen Wesens unwürdig und deshalb verwerflich ist, so ist die hier folgende Frage des Verfs. dahin zu beantworten, daß der Begriff der göttlichen Zulassung weder auf das Gute noch auf das Böse bezogen werden darf.

Die göttliche Zulassung des Guten muß allerdings abgewiesen werden mit der Bemerkung, daß „Gott alles wirklich Gute im Wollen und Thun der persönlichen Creatur selbst hervorbringe". Von dieser, das sittlich Gute im Menschen hervorbringende, Wirksamkeit Gottes vermag Ref. „innere Gnadenwirkungen im spezifischen Sinne" nicht zu unterscheiden, denn eine bedeutendere innere Gnadenwirkung, als die, nach welcher Gott der Menschheit durch ihre sittliche Natur und Anlage das Vermögen, sich frei von sinnlichem Reiz zum Gegentheil für das sittlich Gute zu bestimmen, gegeben hat, ist nicht denkbar. Hiernach wird freilich „eine Wirksamkeit des heiligen Geistes unabhängig von dem historischen Christus", d. h. eine solche, die nicht an den historischen Christus gebunden ist, da sie sich auch sonst und außerdem findet, behauptet, aber kein historischer Christus unabhängig von der Wirksamkeit des heiligen Geistes, sondern von ihr abhängig.

(Seite 530.) Was nun den historischen Christus betrifft, so ist dieser nach der Verschiedenheit des Werthes der vorhandenen Historie und nach den dadurch und durch Anderes bedingten verschiedenen Vorstellungen davon ein sehr mannigfaltiger, d. h. er ist diesem dieser und jenem jener, auch für diejenigen schon, welche ihn mit Augen gesehen und mit den Ohren gehört und mit ihm gegessen und getrunken haben, was den Leib und auch den Geist und das Herz nähret und tränket. Das ist offenbar ein Uebelstand. Christus, so ist es wünschenswerth, müßte dem ganzen menschlichen Geschlechte derselbe sein. Der historische, ist das noch nicht geworden, er kann seine Berechtigung nur von der Historie hernehmen, und das ist mißlich. Der ideale Christus dagegen hat seine Berechtigung in sich selbst und in der religiösen und sittlichen Menschheit als ihr Ideal. Der wollte Christus, der Herr, selber sein. Belege für diese Behauptung wird man in den christlichen Urkunden genug finden. Diejenigen, welche sich nur an den historischen Christus halten, täuschen sich selbst, wenn sie etwa meinen, seine Erscheinung zu haben, da sie doch nur ein Bild von ihm haben, eine Vorstellung, wodurch er sofort ein idealer wird, wodurch Christus so viel gewinnt, daß er für Einige Gott wird, an welcher Annahme seine Erscheinung mehr hindern, als dazu nöthigen würde. Man nehme noch dazu, daß Christus, wenn er irgend einen Einfluß auf ein menschliches Gemüth haben soll,

zuvor ein idealer werden muß. Selbst die That muß Idee und Gedanke und die Person Ideal und so Geist und Leben werden. Der Herr, Christus, vergißt sich selbst als einen historischen und macht sich zu einem idealen in dem Spruche: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben.“ Nun ist zwar nicht zu leugnen, daß auch der ideale Christus ein mannigfaltiger ist, einmal je nach den mannigfaltigen Idealen von ihm, die hier möglich sind, für sich, oder zum andern, bedingt durch den historischen. Aber darum ist es um so nöthiger, dem Idealen die Reinheit und der Historie die Wahrheit zu wahren. Und so leisten diejenigen der Menschheit nicht den besten Dienst, welche die Ideale verunreinigen dadurch, daß sie dem Menschen mehr das Böse, als das Gute, zutrauen und andichten, und die Historie dem Zweifel Preis geben durch Historien, welche dem Zweifel unterliegen.

(Seite 530.) Wenn der Verf. das Gute für höher hält, als das blos Zugelassene, das Böse, das Gute für etwas geradezu Gebotenes, das Böse also für etwas Nichtgebotenes, weil es nicht im Willen Gottes enthalten sein kann, so hätte der Verf. auch auf den Gedanken kommen sollen, daß das Gute eben deshalb geboten ist, weil es real ist, das Böse dagegen blos zugelassen, weil es nur als Schranke und Mangel an Realität zu denken, und deshalb eigentlich nicht zugelassen ist, weil von ihm, als dem Nichtigen, nichts weiter als dieses auszusagen ist. Ferner ist das Gute, wie der Verf. behauptet, „Gegenstand des absoluten göttlichen Wohlgefallens,“ so ist es, nach des Ref. Annahme, eben deshalb real, und umgekehrt ist das Böse Gegenstand des göttlichen Mißfallens, nach der gewöhnlichen Vorstellung, so ist es eben deshalb Nichts, denn wie sollte es des göttlichen Mißfallens ungeachtet sein? Mit dem Nichtsein des Bösen fällt natürlich auch das Mißfallen Gottes weg, und dadurch kann unser Gottesbewußtsein nur gewinnen.

Ref. kann dem Verf. nicht beistimmen, wenn er zwischen einem „hervorbringenden und gebietenden Willen Gottes — der freilich, eben weil er kein hervorbringender ist, nur in einem uneigentlichen Sinne Wille Gottes heißt“ — unterscheidet, indem er selbst zu verstehen gegeben hat, was als allgemein zugestanden vorauszusetzen ist, daß der Wille Gottes kein anderer sein kann, als ein hervorbringender.

Noch weniger ist Ref. mit dem Verf. in Uebereinstimmung, wenn er „zwischen einer schaffenden und erhaltenden Wirksamkeit Gottes in Beziehung auf die Sphäre der persönlichen Geschöpfe einen Unterschied“ annimmt, welcher sich auf keine Weise vertheidigen läßt. Man berücksichtige nur, daß zu beiden Wirksamkeiten Zeit gehöre, um sie zu unterscheiden, und daß diese bekanntlich nur für endliche Wesen als solche Geltung hat. Offenbar liegt der Unterschied zwischen dem Schaffen und Erhalten nur in der Zeit, indem das erstere die einzelnen Momente derselben, das zweite deren ununterbrochene Ver-

bindung und steten Zusammenfluß erfordert, so daß von dem ersteren so wenig als von dem letzteren etwas Unterscheidendes zu erkennen ist. Daraus folgt nun, daß Gott den Menschen eben so wenig als böse erhalte und als böse erhalten könne, als er ihn als böse erschaffen hat, oder als böse hätte erschaffen können, eben weil das eine von dem andern nicht zu unterscheiden oder vielmehr das eine so undenkbar als das andere ist. Wie sollte es auch denkbar sein, daß Gott etwas von ihm Unerschaffenes, ja noch mehr etwas nur als von ihm unerschaffen Denkbares, solle erhalten können? Der Verf. wird zwar einwenden, daß der Mensch selbst sich als böse hervorbringe oder schaffe (nach des Ref. Ansicht ein höchst widriger Gedanke, indem er sich vielmehr selbst vernichtet), aber weil die Kausalität Gottes ausgeschlossen ist, so ist diese Schöpfung des Menschen für Gott keine und es giebt für ihn nichts zu erhalten.

Da der Verf. nun einmal angefangen hat, verwirrende Unterschiede zu machen, so findet sich bei ihm auch der (Seite 531) zwischen „dem Thun und dem Dasein des Menschen, welches erstere nicht auf gleiche Weise soll von Gott bedingt sein, wie das zweite". Um zu erkennen, wie der Verf. irre, so beachte man, daß, wenn die schaffende Thätigkeit Gottes schlechthin das Dasein setzt", wie der Verf. angiebt, sie damit zugleich ungetrennt das dem Dasein eigenthümliche Sosein und das diesem Sosein mögliche Thun setzt, oder, was damit einerlei ist, die Anlage oder Disposition zum Thun, weil ohne diese das Dasein alle Bedeutung verlieren, und auch die schaffende Thätigkeit Gottes allen Sinn einbüßen würde. Anstatt uns nun zu überzeugen, wie Gott der Allmächtige in uns schwachen Menschen mächtig werde in unserm Thun, und uns zu sich hinaufziehe und erhebe, von welcher Ueberzeugung die heilige Schrift und insbesondere das Evangelium und jedes christliche Bewußtsein zum Heil der Menschen durchdrungen ist, ruft der Verf. den Gedanken in die Welt, daß „sich Gottes erhaltende Thätigkeit", welche sich besonders auf den bösen Menschen bezieht, „herablassend an die verkehrten Richtungen des Lebens anschließe," zum Aergerniß für jeden Gläubigen.

Es hilft dem Verf. nichts, daß er das allerdings hierher gehörige erhebliche Bedenken: „das sei zu viel; eine solche Herablassung Gottes, vermöge deren er sich selbst irgendwie bestimmen lasse in seiner Thätigkeit durch etwas in der Creatur, sei doch gar nicht zu denken," mit einer Aeußerung Schellings in seinem Sendschreiben an Eschenmayer beseitigen will: „„Wenn Er selbst herabsteigt von jener Höhe, und sich mit der Creatur gemein macht, warum sollte ich ihn mit Gewalt auf dieser Höhe erhalten wollen?"" Schelling hätte sich seine Frage, nach des Ref. Dafürhalten, dahin beantworten sollen: Das geschieht dazu, damit ich mich nicht gemein mache mit denjenigen, deren Dichten und Trachten darauf gerichtet ist, daß sie Gott nicht mit Gewalt auf seiner Höhe erhalten, sondern ihn mit Gewalt von seiner Höhe herunterziehen und ihn dem endlichen Wesen und dieser Welt

gleichstellen wollen. Wohin würde es wohl endlich mit solchen Vorstellungen von Zulassen und Herablassen Gottes kommen?

Versichert nun der Verf.: „Es ist etwas Großes um den Gedanken der absoluten Kausalität Gottes; aber noch größer ist die Liebesmacht, mit der er den Creaturen, die er zu seiner Ebenbildlichkeit zu erheben gewürdigt, von seiner eigenen Selbstständigkeit mitzutheilen, und sie in deren Besitze treulich zu wahren und zu hegen vermag, —“ so wendet Ref. dagegen ein, daß etwas Größeres, als „die absolute Kausalität Gottes“, nicht denkbar, und daß jede Macht, also auch die Liebesmacht in die absolute Kausalität eingeschlossen zu denken sei. Was aber dem Menschen, nach des Verfs. Aeußerung, aus der Liebesmacht Gottes zufließt, wie die göttliche Ebenbildlichkeit und „die treulich gewahrte und gehegte göttliche Selbstständigkeit“, welche Ref. durchaus nicht bestreitet, wie verträgt sich damit das vom Verf. so fest behauptete dem Menschen eigene Princip des realen Bösen?

Die „Einwürfe, welche aus der Unwandelbarkeit des göttlichen Weltplanes gegen die Freiheit des Geschöpfes genommen werden“, sind, nach des Ref. Ansicht, dieselben, welche sich aus der Unwandelbarkeit des göttlichen Willens entnehmen lassen. So wenig es dem Verf. gelungen ist, diese letztern aufzulösen, weil er die Freiheit für ein Vermögen der Wahl zwischen zwei Möglichkeiten und der Selbstentscheidung sowohl für das Böse als für das Gute, und auch das Böse für ein reales Produkt hält auf dem sittlichen Gebiete, und deshalb dem Guten verwandt, weil in der Realität mit ihm zusammentreffend, so wenig will es ihm gelingen, die ersteren zurückzuweisen. Der Verf. hätte gar nicht zugeben sollen, daß „mit der Freiheit des Geschöpfes ein Princip möglicher Zufälligkeit und Willkürlichkeit im Handeln gegeben sei, und daß die Grundrichtungen der Entwicklung von der Freiheit als solcher abhangen, und solches seinem Begriffe nach unberechenbares Handeln überall störend in den göttlichen Weltplan eingreifen müsse“. Denn alle diese Annahmen sind falsch und unbegründet. Vielmehr ist das, was sich uns als Freiheit vorstellt, bei Gott Nothwendigkeit, wie schon öfter von dem Ref. behauptet worden und nachgewiesen ist, und wie es dem im Guten fortgeschrittenen und dafür entschiedenen handelnden Subjekte selbst erfahrungsmäßig erscheint, daß, je mehr es sich vom Geiste Gottes getrieben, genöthiget sieht, sich um so freier fühlt. Diejenigen, welche sich die Realisirung des göttlichen Willens und Weltplanes nicht anders als mit Nothwendigkeit erfolgend vorstellen können, können denn auch den Gedanken an eine mögliche Störung des göttlichen Weltplans gar nicht haben, ungeachtet der Freiheit der persönlichen Geschöpfe, welche mit jener Nothwendigkeit, soweit sich diese dem Geschöpfe mittheilen ließ, zusammenfällt. In sofern jedoch die Nothwendigkeit durch die Mittheilung oder durch den Uebergang auf endliche Wesen beschränkt wurde, ist sie für diese Freiheit geworden, da sie ursprünglich Nothwendigkeit ist. Diese mit der Freiheit eingetretene Beschränkung der

Nothwendigkeit in der Realisirung des göttlichen Willens und Weltplanes hat eben den Verf. auf den irrigen Gedanken gebracht, daß Gott sich selbst beschränke, was gar nicht der Fall ist, da er zwar das Geschöpf beschränkt, ihm eine beschränkte Realität mittheilt, aber nicht sich selbst. Freiheit ist ein Vermögen zum Guten, welches bei aller Realität, die ihm eigen, dennoch mit einer Negation oder einem Mangel behaftet ist, und dies ist der Grund des Bösen, dessen Wesen also ein grundloses, nichtiges und vernichtendes ist.

(Seite 532.) Wenn der Verf. meint, „daß Gott durch seinen ewigen Weltplan die Freiheit der persönlichen Creatur nicht hat vernichten oder unmöglich machen wollen," so möchte Ref. noch hinzufügen, daß Gott vielmehr und im Gegentheil von seinem eigenen Wesen dem Menschen mit seiner Freiheit so viel gegeben hat, als der Mensch gerade nothwendig haben muß, um ein Werkzeug nach Gottes Willen und Wohlgefallen zu sein, seinen Weltplan zu vollführen. Diese Ueberzeugung geht durch die ganze heilige Schrift und concentrirt sich in Christo, um von dem wieder aus in alle Welt zu gehen, und zu erleuchten die, welche noch in Finsterniß und Schatten des Todes sitzen, daß sie im Lichte wandeln.

Im Zusammenhange mit seinen früheren Behauptungen und als den Nerv derselben stellt der Verf. den Gedanken hin, daß „der Brennpunkt des göttlichen Weltplanes die Erlösung des menschlichen Geschlechtes, oder die Verwirklichung des Reiches Gottes vermittelst der Erlösung sei, und daß diese zu ihrer Voraussetzung eine Selbstentscheidung der creatürlichen Freiheit habe, nämlich die Selbstverkehrung, wodurch die Sünde entstanden ist". Gegen diese Annahme, welche der Verf. als eine „jedem nachdenkenden Christen einleuchtende" voraussetzt, hat Ref. Folgendes einzuwenden: Offenbar soll nach dem Obigen, was der Verf. ausspricht, „die Erlösung des menschlichen Geschlechts" ein Hauptstück in dem Weltplane Gottes sein. Allein Grund und Berechtigung dazu wird in dem Ausdrucke „Erlösung" ganz und gar vermißt. Denn „Erlösung setzt", wie der Verf. selbst bekennt, „die Sünde voraus," welche, nach der Ansicht des Ref., weil sie als bloßer verneinender Gegensatz des Guten weder durch Gott noch für Gott ist, im Weltplane Gottes nicht vorausgesetzt werden darf. Ferner wenn der Verf. die „Sünde entstehen läßt aus der Selbstentscheidung der creatürlichen Freiheit, nämlich aus der Selbstverkehrung" derselben, so nimmt er die creatürliche Freiheit als ein Vermögen oder Princip zum Bösen durch Selbstentscheidung und zwar durch Selbstverkehrung. Ref. findet dieses im Widerspruche mit der allein haltbaren Annahme, daß die creatürliche Freiheit ein Vermögen ist, sich lediglich durch Selbstentscheidung für das Gute zu bestimmen, nicht durch Selbstverkehrung für das Böse, als das reale Gegentheil, wie es der Verf. nimmt, weil ein Vermögen der Selbstentscheidung für das Gute und zugleich der Selbstverkehrung, wodurch die Sünde entstanden wäre, gar keinen Sinn gewährt und als eine Gabe

Gottes ganz undenkbar ist. Der Ausdruck „Erlösung“ deutet auch nicht auf Freiheit, als auf ein Vermögen oder nur auf eine Möglichkeit des Guten hin, sondern auf nichts anderes, als auf Knechtschaft, auf den Fall aus der Freiheit heraus, oder auf eine nie dagewesene. Da nun jeder Ausdruck einen unverkennbaren Einfluß hat auf den Begriff, so gewährt der Gedanke an die Erlösung wegen seiner unrichtigen und deshalb unberechtigten, allem Bewußtsein und aller Erfahrung widersprechenden Voraussetzung eine irrige Ansicht vom Wesen und der Natur des Menschen, von dessen Bestimmung und vom Weltplane Gottes, und der Verf. bleibt, so lange er die Ansicht vertheidigt, die „Erlösung des menschlichen Geschlechts sei der Brennpunkt des göttlichen Weltplanes“, zwar in Uebereinstimmung mit den Dogmen der Kirche, aber im Widerspruche mit dem Geiste freier wissenschaftlicher Forschung, welcher, bei der Anhahme einer Selbstentscheidung zum Guten in der Freiheit, als Anlage dazu, sich nicht zu der entgegengesetzten einer Selbstverkehrung des Willens zum Bösen verstehen kann.

Ref. hält den Ausdruck Erlösung um so mehr für unstatthaft, weil derselbe einzig und allein das Sittliche oder eigentlich das Unsittliche im Menschen voraussetzt, und das religiöse Moment gar nicht zu berücksichtigen scheint, was doch auf keine Weise im Sinne dessen, welchem die Erlösung zugeschrieben wird, welcher aber etwas viel Anderes und Höheres geleistet, gelegen hat, und also auch nicht im Weltplane Gottes. Aus diesem Grunde ist der andere Ausdruck, dessen sich der Verf. bedient, um den Brennpunkt des Weltplanes Gottes zu bezeichnen, nämlich „die Verwirklichung des Reiches Gottes“ bei weitem vorzuziehen. Dort ist Negation um einer Negation willen, hier Fülle über Fülle. Dort ist die Sünde vorausgesetzt, als eine reale Macht, und keine Freiheit, oder die Freiheit als ein Vermögen zum Bösen, was sich ohnehin selbst widerspricht, da dieses entstehen soll durch Selbstverkehrung, das heißt doch nichts anderes oder schlimmeres, als Selbstaufhebung. Hier wird das Reich Gottes als ein für die Zukunft und mit der Zeit zu verwirklichendes, aber gegenwärtig und sofort immer mögliches, im Herzen der Menschheit angelegtes und bereits im Keime vorgebildetes, und das Gemüth des Menschen als dafür empfänglich, und dessen fähig, vorausgesetzt. Wer nun die Verwirklichung des Reiches Gottes für ein Hauptstück im Weltplane Gottes hält, der kann, weil die Verwirklichung dieses Reiches eine reale Anlage dazu voraussetzt, oder, was damit einerlei ist, Empfänglichkeit dafür, wenn die Anlage dazu oder das Princip dazu erst mitgetheilt werden sollte, die creatürliche Freiheit nicht für ein Vermögen zu demjenigen halten, was diesem allen und dem Reiche Gottes gerade entgegengesetzt und ihm hinderlich durch Selbstverkehrung des freien Willens ein Vermögen zum Bösen wäre, und eben so wenig für ein Vermögen sowohl zum Guten, als auch zum Bösen, weil die Verwirklichung des Reiches Gottes sonst immerhin zweifelhaft blei-

ben, und Gott zu Erreichung seines Zweckes ein unzureichendes Mittel erwählt haben würde. Es bleibt also nichts anderes übrig für den, welcher der Hoffnung der Verwirklichung des Reiches Gottes nach dessen Willen lebt, als daß er im Menschen ein Vermögen vorzugsweise und allein nach dem Reiche Gottes hin und diesem förderlich, abhängig von Gottes heiligen Willen, aber unabhängig von allem andern, das heißt Freiheit statuire. Wollte das aber der Verf. thun, so würde er freilich in Widerspruch mit seiner Ansicht treten, oder dieselbe aufgeben müssen.

Der Verf. könnte zwar einwenden, daß die „Verwirklichung des Reiches Gottes" nicht von der menschlichen Kraft und Willensfreiheit erwartet werde, sondern eben „vermittelst der Erlösung", wie er auch behauptet habe. Wir würden jedoch antworten, daß eben der Ausdruck „Erlösung" dazu nicht berechtige, weil er einen lediglich sündhaften Zustand des menschlichen Geschlechts und ein ursprüngliches Unvermögen, das Reich Gottes aus eigener Kraft, obgleich aus Gottes Kraft, zu verwirklichen, voraussetze. Sodann diesen sündhaften Zustand angenommen, würde der Erlöser einzig und allein gegen die Sünde kämpfen, diese tilgen müssen, welche nach des Ref. Ansicht ihrem Wesen und Grunde nach nichtig und vernichtend, nach der Meinung des Verfs. eine reale Macht ist, also diese als Unkraut ausreißen, oder ihm wehren, negativ verfahren, nur verbieten müssen, z. B. „Du sollst nicht andere Götter haben neben dem Einen," oder „Dich soll nichts gelüsten", u. s. w., oder durch seinen sonstigen Einfluß im Leben von der Sünde entwöhnen müssen. Dabei bliebe denn aber doch des menschlichen Herzens Grund noch leer von gutem Saamen des Reiches Gottes, welcher erst in Fülle ausgestreuet wird mit dem unvergleichlichen, göttlichen Worte: „Wir sollen Gott über alle Dinge fürchten, lieben und vertrauen," oder: „Du sollst Gott lieben von ganzem Herzen" u. s. w., worin uns der Herr ein Vorbild gelassen hat. Weil beides, eine solche Gesetzgebung und ein solches Vorbild, Ideal, so ersprießlich das auch dem Reiche Gottes sein mag, sich mit dem Begriffe Erlösung im strengen Sinne des Wortes nicht vertragen will, weil in dieser Gesetzgebung und in diesem Vorbilde unendlich mehr liegt, als in dem Ausdrucke Erlösung enthalten ist, so wird auch gewöhnlich die Lehrthätigkeit und Vorbildlichkeit des Herrn Jesu zu seinem Erlösungswerke entweder gar nicht gerechnet, oder beides wird im Vergleiche mit der vermeinten Hauptsache jenes Werkes kaum dieses Vergleiches werth gefunden, aber ohne allen vernünftigen Grund. Deshalb also kann sich Ref. mit dem allgemein für specifisch christlich erachteten Ausdrucke Erlösung nicht so sehr befreunden, als von christlichen Theologen verlangt wird, weil er eigentlich nichts weiter bezeichnet, als sündlos und dann auch schuldlos, aber doch immer damit noch nicht gut und sittlich machen, und also ohne allen realen sittlichen Inhalt ist, keine positive, sittlich fördernde, das Reich Gottes verwirklichende, Thätigkeit andeutet, und das nicht ausdrückt, was er

ausdrücken soll. Man vergleiche, was der Verf. selbst Seite 17 seiner Schrift, in dieser Beziehung sagt in seinen eigenen Worten: „Sittliche Integrität und sittliche Vollkommenheit, wie sie der Forderung des Gesetzes wahrhaft adäquat ist, sind keineswegs dasselbe, und zwischen letzterer und einem vom Bösen befreiten Leben ist noch ein bedeutender Zwischenraum, so daß, wenn in den Erlösten einst die Sünde vernichtet sein wird bis auf die letzte Spur, sie doch auch von diesem Punkte aus noch zu höherer Vollendung fortschreiten werden in demjenigen, was uns der weitere Verlauf dieser Untersuchung als den Lebenspuls und Herzschlag aller Gesetzerfüllung aufzeigen wird. Es folgt daraus beiläufig, daß die sittliche Vollkommenheit, wie sie in dem irdisch-menschlichen Leben des Erlösers erschienen ist, mehr in sich faßt, als was der dogmatische Terminus der Sündlosigkeit ausdrückt."

„Wer jedoch, was Ref. hier ausdrücklich erinnert, den Begriff der Erlösung, gleichbedeutend mit Sündlosmachen, ohne daß dessen Ausdruck dazu berechtiget, mit realem Inhalte erfüllt in seinen Gedanken, mit der Verwirklichung des Reiches Gottes durch ein neues reales zu sittlicher Vollkommenheit führendes Lebensprincip, wie die ganze Christenheit thut, denkt sich etwas ganz anderes unter der Erlösung, als was das Wort ausdrückt, nämlich die Heiligung, als das Mittel zur Verwirklichung des Reiches Gottes. Diese, die Heiligung nach dem Bilde Gottes, schließt das religiöse Moment mit ein, und findet in der Natur und im Wesen des Menschen einen Anknüpfungspunkt, die Freiheit, als ein Vermögen zum Guten und einen Aufruf dazu in deren gesetzgebenden Kraft und Würde, dahingegen die Erlösung nur an Negationen und Mängel erinnert, wenn man sich nämlich streng an den Ausdruck hält, und auf diese Weise dann keinen Anhalt gewährt und am wenigsten für das Reich Gottes. Wenn nun von der einen Seite betrachtet nach dem Obigen in dem Ausdrucke Erlösen zu wenig oder gar nichts von realem Inhalte zu finden ist, so liegt, von anderer Seite angesehen, wenn er Gleiches bedeutet mit Sündlosmachen, wieder zu viel darin, oder gar das Unmögliche, da im strengsten Sinne des Wortes und nach der allgemeinen Annahme noch kein Mensch, außer dem Erlöser selbst, sündlos geworden, also keiner erlöst worden ist, wenn man nicht unter der Erlösung die Heiligung versteht, welche nicht, wie jene, das unerreichbare Ziel, sondern nur das Streben und den Fortschritt dahin zur Verwirklichung des Reiches Gottes andeutet.

Der Verf. berücksichtiget zwar im Fortschritte seiner Untersuchungen den möglichen Einwurf, daß „es Gottes unwürdig sei, seinen Weltplan mit Bezug auf Thatsachen zu entwerfen, welche er nicht selbst verursacht hat", unter welchen Thatsachen nichts anderes verstanden werden kann, als die Sünden der Menschen. Dieser Einwurf ist, nach des Ref. Ansicht, hier ganz an seinem Orte, weil die Annahme von Thatsachen, welche Gott nicht verursacht hat, der Vorstellung vom Wesen

und Wirken Gottes unwürdig ist. Es sind nämlich solche Thatsachen, die Gott nicht verursacht hat, gar nicht denkbar. Die Sünden der Menschen, als solche Thatsachen, hat weder Gott verursacht noch der Mensch, oder vielmehr Thatsachen, unter welchen der Verf. Sünden versteht, und die Gott nicht verursacht hat, hat eben deshalb auch der Mensch nicht verursacht, weil alles Verursachen ohne irgend eine Ausnahme von Gott ausgeht, und weil Sünden ohnehin völlig grundlos, d. h. ohne allen Grund und ohne Ursache sind, und ihr Wesen nichtig ist.

(Seite 533.) „Eine absolute Kausalität" nennt der Verf. mit Unrecht hier „einen dunkeln Abgrund", denn eben die Vorstellung von einer absoluten Kausalität klärt alles dasjenige auf, was der Verf. dunkel, problematisch oder im Widerspruche mit sich selbst läßt. Die absolute Kausalität, zusammen mit der Einheit oder Identität alles Seins, gehörig gefaßt, verbreitet Licht über die dunkelsten Gebiete des Glaubens und des Wissens, über das Wesen Gottes, seine Eigenschaften, Allgegenwart, Allmacht, Allwissenheit und seine Beziehung zur Welt und zu den Menschen. Verlangt der Verf. Gegenseitigkeit „in der Beziehung des Einen auf das Andere", so möge er bedenken, daß diejenige Gegenseitigkeit die größte und diejenige Beziehung die nächste und lebendigste ist, wo Eins im Andern ist, wie Ein Herz und Eine Seele, oder wie wenn ein Mensch seinen Nächsten so liebt, wie sich selbst, und dieses gegenseitig geschieht, so daß aller Unterschied weggedacht wird, wie es die Selbstverleugnung verlangt.

Einen nicht hieher gehörigen Unterschied macht der Verf. zwischen „Begebenheit und That". Die That allein schon, auch „als bloße innere Entscheidung" für die Sünde, als eine reale Macht, unabhängig von Gott, durch Selbstverkehrung und durch ein schöpferisches Princip, in Folge der „unermeßlichen Energie und Tiefe des Selbstseins in der Persönlichkeit (vergl. Seite 474 der Schrift des Verfs.), in sofern sie der Mensch in seiner Gewalt allein hat", würde ihn zum „Mitregenten Gottes" machen. In soweit diese eine innere Entscheidung eine innere That ist, die Gott nicht verursacht hat, in soweit ist sie auch eine innere Begebenheit und von der größesten Wichtigkeit auf dem Gebiete der Sittlichkeit, weil sie, anstatt zur Verwirklichung des Reiches Gottes beizutragen, zur Vernichtung desselben beiträgt, was auch der Fall ist, wenn man, wie der Ref., die Sünde für nichtig erklärt, also auch für keine That, und dann auch für keine Begebenheit im Reiche der Sittlichkeit, sondern für das verneinende Gegentheil, wohin die vom Verf. gedachte Begebenheit gar nicht gehört. Bemerkt nun der Verf. noch, daß „der Begriff der Weltregierung Gottes gerade nur in sofern Realität habe, als freie Wesen in der Welt sind, die geleitet werden sollen", so hat er, wie es scheint, seine frühere Behauptung vergessen, daß „Gott mit der Gewährung der Freiheit der persönlichen Geschöpfe sich selbst beschränke". Mit Rücksicht hierauf kann nach der Ansicht des Ref. der Begriff der Welt-

regierung Gottes nur so weit Realität haben, als Gott mit der Gewährung der Freiheit sich nicht selbst beschränkt, oder der Begriff der Weltregierung Gottes hat nur eine getheilte, abgebrochene, mangelhafte, beschränkte Realität, sofern und weil er sich selbst beschränkt mit der Gewährung der Freiheit an die Menschen, und diese wären dann „Mitregenten Gottes". In jedem Falle würde der Verf. sich selber widersprechen. Uebrigens darf die Realität des Begriffes der Weltregierung Gottes auf keine Weise irgend eine Beschränkung erleiden weder durch Thaten noch durch Begebenheiten.

Weiter frägt der Verf., „was da zu regieren sei, wo alles unmittelbar gebunden wäre?" Ref. antwortet: Alles wird da unmittelbar regiert. „Und wo von vorn herein nichts vorhanden ist, was in irgend einem Moment etwas Anderes sein könnte, als ein unmittelbarer Ausdruck des göttlichen Willens," so weit es überhaupt ist, da ist Alles zu regieren, was da scheint Anderes zu sein, wie die Welt. Und wenn, nach dem Verf., „alles Regieren in den Regierten irgend einen Grad von Selbstständigkeit voraussetzt," so ist das, nach dem Urtheil des Ref., eine sich widersprechende Behauptung, denn in demselben Grade, als der Regierte selbstständig ist, vermag der Regierende mit seiner Regierung nichts. Und umgekehrt, in dem Grade, als ein Regierender die Regierten regiert, sind die letztern nicht selbstständig, wollen es auch nicht, sondern abhängig sein, weil sie mit dem Regierenden übereinstimmen. Den Selbstständigen kann Niemand regieren. Es fällt den denkenden und gläubigen Menschen gar nicht ein, sich Gott gegenüber für selbstständig zu halten, auch mit ihrem Glauben, Wissen, Gewissen und Willen. Aber den Menschen gegenüber halten sie sich im Glauben und Gewissen für selbstständig und sind es auch. Daher es auch ein thörichtes Beginnen ist und bleiben wird, über den Glauben und die Gewissen gebieten zu wollen, wozu sich die Machthaber immer von neuem versuchen lassen. Was den Glauben und das Gewissen betrifft, da ist jeder als selbstständig anzunehmen, und so weit der Mensch als selbstständig angenommen werden muß, in soweit giebt es keine menschliche Herrschaft und Autorität über ihm.

Was die hier zuletzt aufgeworfene Frage des Verfs. betrifft, „wie die Wahrheit und Unwandelbarkeit des göttlichen Weltplanes, einer göttlichen Weltregierung, durch die creatürliche Freiheit aufgehoben werden können?" so ist diese Möglichkeit der Störung des göttlichen Weltplanes und einer göttlichen Weltregierung ohne allen Zweifel zu behaupten, indem wir an den Sinn erinnern, welchen der Verf. mit der creatürlichen Freiheit verbindet, daß sie sei „eine Selbstverkehrung durch Selbstentscheidung oder vielmehr die Möglichkeit dazu". Denn wenn schon des Menschen Selbst, d. h. des Menschen eigentliches sittliches Wesen und Vermögen sich zu dem realen Gegentheil, zur Sünde, verkehren kann und sich wirklich verkehrt, so muß ja um so mehr derjenige sich die Verkehrung seines Weltplanes gefallen lassen, der seine heiligen Zwecke mit dem Menschen hat.

So also nach den Annahmen des Verfs. ist die Willensfreiheit des Menschen mit der göttlichen Allmacht und Weltregierung nicht in Einklang zu bringen; diese Uebereinstimmung ergiebt sich dagegen dem Ref. und jedem unerschütterlich, welcher in der menschlichen Willensfreiheit das Vermögen erkennt, sich einzig und allein nach Gottes heiligem Willen und nach Gottes Stimme im Gewissen zu bestimmen, sich zu heiligen und so das Reich Gottes zu verwirklichen durch Aufmerksamkeit auf den Geist der Wahrheit, der uns auf unzähligen Wegen und am sichersten und gewissesten in Christo, dem Heilande der Welt und Vorbilde der Menschen in Wort und Werk, in Lehre und Leben, in alle Wahrheit leitet.

(Seite 534.)

Zweites Kapitel.

Das Verhältniß der Freiheit zum göttlichen Vorherwissen.

Ehe wir dem Verf. weiter folgen, stehen wir zur Beurtheilung des Gegenstandes dieses Kapitels noch einmal bei dem Gedanken still, daß alles dasjenige, was bei dem Menschen nach dem Gesetze der Freiheit erfolgt, bei Gott nach dem Gesetze der Nothwendigkeit geschieht. Für Gott haben die Menschen keine Freiheit, d. h. sowohl ein Vermögen, sittlich vollkommen zu werden nach dem Bilde Gottes, oder auch das Reich Gottes in sich zu verwirklichen, als auch und zugleich die Möglichkeit, daß es nicht geschehe. Bei Gott fällt aller und jeder Gegensatz, folglich auch die Möglichkeit weg, daß sich das Reich Gottes nicht verwirkliche. Die Verwirklichung seines Reiches ist für Gott etwas absolut Nothwendiges, was mit der Menschheit gegeben ist. Alles, was sich unter diese, als solche, erniedrigen läßt, ist als Menschheit vernichtet, und verfällt als Thierheit der Naturnothwendigkeit. Daher frägt nur die menschliche Schwachheit nach dem Verhältnisse der Freiheit zum göttlichen Vorherwissen, da beides zusammenfällt. Dessenungeachtet hat das Bewußtsein unserer Freiheit für uns volle Wahrheit. Hielte aber jemand die Wahrheit dieses Freiheits-Bewußtseins nur für eine halbe, und könnte ihm nur dasjenige Bewußtsein die volle Wahrheit gewähren, daß ihm mit der Freiheit auch die Möglichkeit, zu sündigen und zu fehlen, nicht anhafte, sondern daß das Gute ihm in jedem Falle mit Nothwendigkeit entgegentrete, so wäre das freilich das Ziel aller Sittlichkeit, die Vollkommenheit Gottes, und nur in diesem Falle wäre der Verlust des Bewußtseins der Freiheit nicht zu beklagen. Die Freiheit selbst strebt ihrem Wesen nach zur Nothwendigkeit und Entschiedenheit für das Gute hin. Sie heißt nur Freiheit in

sofern sie das Entgegenstehende mit Erfolg bekämpft. Je sicherer dieser Erfolg ist, um desto mehr nähert sich die Freiheit der Nothwendigkeit. Darauf stützt sich ja unser Selbstvertrauen, wo wir der Versuchung entgegengehen, und das Vertrauen, was wir auf Andere unseres Geschlechtes setzen. Mit aller Freiheit kann also von dem Menschen nicht zweierlei geschehen, wie der Verf. annimmt, denn auf diese Weise wird es ihm nie gelingen, das Vorherwissen Gottes mit der Freiheit des Menschen zu vereinigen, sondern es kann vermöge der Freiheit immer nur Eins geschehen oder Nichts, und Eins läßt sich vorherwissen, wie leicht begreiflich ist, denn von dem Andern, dem Nichts, ist Nichts vorherzuwissen. Thut aber der Mensch das Eine, als seine Pflicht, so ist es allein „Gottes Kraft, welche in dem Menschen mächtig ist", und das Wissen ist davon unzertrennlich.

(Seite 536.) Allerdings muß man „das göttliche Wissen als ein schlechthin außerzeitliches sich denken, für welches es keine Aufeinanderfolge, keine Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft giebt, sondern welches alles in der Zeit Geschehende als ein ewiges Zugleichsein erkennt", so daß das sich dem Raume und der Zeit nach Entwickelnde sich im Voraus auf Einen Punkt concentrirt, auf Ein Gesetz und Eine Ordnung, auf Eine That und Eine Kraft, auf Einen Gedanken und Eine Idee, von welcher aus sich wieder das All in seiner Mannigfaltigkeit in alle Zeiten und Räume ergießt.

Die Frage des Verfassers, „ob Gott nicht müsse im Durchschauen der menschlichen Seele auch menschliche Form der Anschauung annehmen," ist dieselbe, als die schon dagewesene und beurtheilte, ob sich Gott nicht müsse selbst beschränken, wenn er die Menschen frei sein lasse, oder ob er nicht müsse mit den Menschen Mensch und mit der Welt Welt werden. Wer so frägt, ist nahe am Pantheismus, oder Polytheismus, oder Atheismus. Der Unterschied zwischen Gott und dem All als Mannigfaltigem ist zu groß zu dieser Annahme. Das All verfällt immer noch dem Gegensatze. Was dem Gegensatze nicht unterworfen ist und ein Sein hat ohne alle Negation, das ist Gott, zum Unterschiede von dem All. Und das ist zugleich der Sieg über den Pantheismus, in welchem Gott im All aufgeht, daher die Furcht vor dem Pantheismus. Sollte nun bei der entgegengesetzten Ansicht, dem sogenannten Monismus, das All in dem Einen verschwinden, so würde Gott die Ehre zu Theil, die ihm gebührt.

(Seite 537.) Hier scheint der Verf. es gar nicht bezweifeln zu dürfen, „daß Zeit und Succession für das göttliche Wissen vorhanden sei, da wir genöthiget wären, die Zeit als die wesentliche Form alles geschaffenen Seins zu fassen, wodurch dieses eben ein Werden ist." Man sieht wohl, der Verf. kann sich von dem Gedanken nicht losmachen, daß sich Gott mit dem Endlichen müsse verendlichen und beschränken, daß er müsse alle Schranken des Beschränkten, also auch die wesentliche Form alles geschaffenen Seins annehmen. Und

doch ist nur menschliche Schwachheit und Beschränktheit in ihrem Kreise an die Formen des Raumes und der Zeit gebunden. Ja der Mensch vermag in diesen Formen nicht einmal Wesen, sondern eben bloße Formen zu erkennen. Ist also die Zeit wesentliche Form alles geschaffenen Seins, so ist damit eine wesentliche Einschränkung alles geschaffenen Seins angedeutet, eine Schranke, welche Gott nimmermehr theilen wird, weder in seinem Wesen noch in seiner Vorstellung und in seinem Wissen.

Wir müssen schon, im Gegensatze mit dem Verf., behaupten, daß die „wirkliche Welt mit ihren Schranken nicht Objekt des göttlichen Wissens sei, sondern eine jenseitig ideale Welt, in welcher auf eine für uns schlechterdings undenkbare Weise Alles zugleich ist". Denn gerade die Vorstellung der Einheit der beiden genannten Welten, wegen der Identität alles Seins, ist es allein, die alle Räthsel löset und so auch das hier erwähnte. Hier gerade nämlich ist „lebendiges Einwirken Gottes auf diese gegenwärtige Welt", welches der Verf. bei der Ansicht des Ref. bezweifelt. Hier entfernt man Gott nicht von der Welt, wie der Verf. thut, welcher erst Gott eine Schranke mittheilen muß, um zur Welt zu kommen. Hier schauet Gott eben mitten hinein, weil er aller Dinge Mittelpunkt ist, in welchem sich jegliches Sein vereinigt, so daß er der Welt immanent, und dessen ungeachtet ihr transcendent ist, weil er eben auch nicht die Welt ist, insofern die Welt von Gott nur durch eine Negation zu unterscheiden ist. Was aber von der Welt negirt und von Gott bejahet wird, ist seine Transcendenz und das eigentliche nun weiter unbestimmbare Wesen Gottes, wozu auch sein Wissen gehört, welches, wenn es bestimmt werden soll, nur von allem Mangel frei gehalten werden muß, so daß die menschliche Freiheit vor ihm keine Bedeutung hat als Wahl oder Schwanken zwischen zweierlei.

(Seite 538.) In Bezug auf die hier befindlichen Aeußerungen des Verfs. bemerkt Ref.: „Die Zeit ist zwar etwas an dem endlichen Sein Haftendes," aber nur als Schranke Haftendes, und deshalb „kann Gott nicht Urheber sein", da sie keine Realität hat, gleich dem Bösen. Wir erkennen die Zeit nur an ihrem Vergehen, das ist ihr Wesen. Verginge die Zeit nicht, so würden wir keine Vorstellung von ihr haben. Die Zeit ist das Vergehen oder die Negation. Mit der Zeit vergeht die Welt und „die Welt vergeht mit ihrer Lust". Indem sich nun das Böse lediglich auf die Lust der Welt gründet, ist es wie diese das Vergängliche und Nichtige. „Wer aber den Willen Gottes thut, der bleibt mit dem Willen Gottes in Ewigkeit." „Ein Willensakt, durch welchen Gott die Zeit geordnet hat," wie der Verf. weiter annimmt, ist als Gottes unwürdig zu bestreiten, weil damit angenommen werden muß, Gott habe die Schranke (die Zeit) zu denken gehabt, was undenkbar ist. Täuschung nämlich ist es, eine Schranke für denkbar zu halten, denn das würde heißen etwas denken, wo Nichts zu denken ist, wo das Denken aufhört mit dem Sein. Nur

das Reale, Seiende, ist denkbar, und eben so ist auch das Denkbare real, ja um so mehr hat auch das bloß Denkbare Anspruch auf Realität, je weniger es sich den Sinnen, und je mehr nur dem Gedanken und Bewußtsein darbietet, und umgekehrt, je mehr etwas blos den Sinnen wahrnehmbar ist, um desto mehr Realität geht ihm ab, und um desto weniger ist es dem Wesen Gottes entsprechend. Am Bösen bleibt endlich der Intelligenz nichts zu denken, dem freien Willen und sittlichen Bewußtsein nichts zu wünschen und zu wollen, alles nur von den Sinnen zu empfinden und zu begehren. Je mehr diese Wahrheit den Kindern des Lichts, den Weisen und wissenschaftlich Gebildeten, den wahrhaft Gläubigen einleuchtet, um so weniger sind die Kinder der Welt, die Unwissenschaftlichen auch unter den Gläubigen, die Thoren davon zu überzeugen, und um so viel, als sie diese Ueberzeugung nicht theilen, ist ihr Glaube schwach, träge, mangelhaft und falsch. Ist die Zeit nun für Gott nicht da, so auch ihr Verlauf nicht, ihr Vergehen nicht, das Vergängliche nicht, welches eben seine Benennung und Bezeichnung des Nichtigen von der Zeit hat. Damit ist gesagt, daß „die Zeit nirgend her stamme". Es dringt also und nöthiget nichts zu der Annahme „einer dualistischen Ableitung der Zeit", wie der Verf. fürchtet, weil es bei ihrer Nichtigkeit keiner Ableitung bedarf, und auch nicht zu dem Gedanken an „eine Losreißung dieser Welt von aller lebendigen Verbindung mit Gott", sondern diese Ansicht bringt die Welt in die lebendigste Verbindung mit Gott, weil weder Zeit noch Raum ihn von der Welt trennen.

(Seite 538 bis 541.) Der Verf. giebt hier seine Scheu zu erkennen, die menschliche Freiheit mit der göttlichen Nothwendigkeit zusammenfallen zu lassen, aber ohne allen Grund. Die sittliche Nothwendigkeit (denn diese ist hier gemeint) wird, wie schon erwähnt, sobald sie den Menschen zu Theil wird, sittliche Freiheit. Diese hat im Vergleich mit jener Nothwendigkeit, wie sie sich bei Gott findet, ihre Schranke, aber Realität und Vorzug genug im Vergleich mit der Creatur auf den niedrigeren Stufen des Daseins, woraus erhellet, daß die menschliche Freiheit, in soweit Mangel und Schranke ihr anhaftet, in soweit sie also nicht Nothwendigkeit ist, für Gott nicht vorhanden ist, aber wohl in soweit sie mit der Nothwendigkeit, wie sie bei Gott ist, zusammenfällt, also auch mit seinem Wissen.

Seite 542 bekennt der Verf., „er könne nicht zweifeln, daß Gott um das Böse wisse." Indeß giebt Ref. zu bedenken, daß „um das Böse wissen" nicht anders möglich ist, als es durch Erfahrung im Bewußtsein zu haben. Wo die Erfahrung fehlt, welche nur als eine Möglichkeit des Bösen gedacht zu werden braucht, da fehlt auch das Bewußtsein, und wo dieses fehlt, fehlt auch das Wissen um das Böse. Aus diesem Grunde hält es Ref. für Gottes unwürdig, anzunehmen, daß er um das Böse wisse, von welchem sich ohnehin weiter nichts wissen läßt, als daß es Nichts ist. So wenig Gott das Böse will, so wenig weiß er darum. Ein Unterschied zwischen dem

göttlichen Wollen und Wissen ist nicht denkbar, sondern beides muß identisch gedacht werden. Der Verf. wird zugeben, daß beides, Wissen und Wollen eine Realität andeute, jedoch bei dem einen eine andere, als bei dem andern, nach der gewöhnlichen Denkweise. In soweit nun eben das Wissen Wissen ist, ist es nicht Wollen, und in soweit das Wollen Wollen ist, ist es nicht Wissen, daraus ist zu ersehen, daß das Entgegensetzen und Unterscheiden ohne Negation und Beschränkung nicht möglich ist, diese Procedur also wegen des Nicht, wegen des Gegensatzes, auf Gott nicht anzuwenden ist, ohne Gott zu vermenschlichen, was sich die Gläubigen, die zugleich Denker sind, auf keine Weise gefallen lassen, ihr Gottesbewußtsein ist dazu zu lauter und rein.

(Seite 543.) Beträfe es hier den Unterschied zwischen Wissen und Wollen, was menschlich ist, so wäre dagegen nichts Erhebliches einzuwenden, soll aber dieses vom Verf. erwähnte Wissen und Wollen das göttliche sein, so müssen wir gegen solche Scheidung protestiren, aus dem oben angegebenen Grunde.

Hat „Gott durch seinen schaffenden Willen ein Anderes als er selbst hervorgebracht", wie der Verf. anführt, „nämlich die Welt, und damit sich selbst ein Objekt gesetzt," so ist es, nach des Ref. Ansicht, als Anderes nur denkbar, in sofern es eine Negation hat, welche Gott nicht hat. Da jedoch diese Negation, wie jede andere, für Gott nicht vorhanden ist, so giebt es für Gott kein Anderes, als er selbst, folglich hat er sich auch die Welt nicht „als Objekt gesetzt", was der Verf. behauptet. Die Welt ist nicht Objekt für das göttliche Wissen, welches von dem hervorbringenden göttlichen Willen zu unterscheiden wäre. Von einem solchen Unterschiede nach menschlicher Vorstellung weiß nur der Verf., aber nicht Gott, und eben so wenig von einer Unterscheidung Gottes von der Welt, da die letztere, soweit ihre Realität reicht, identisch mit Gott ist.

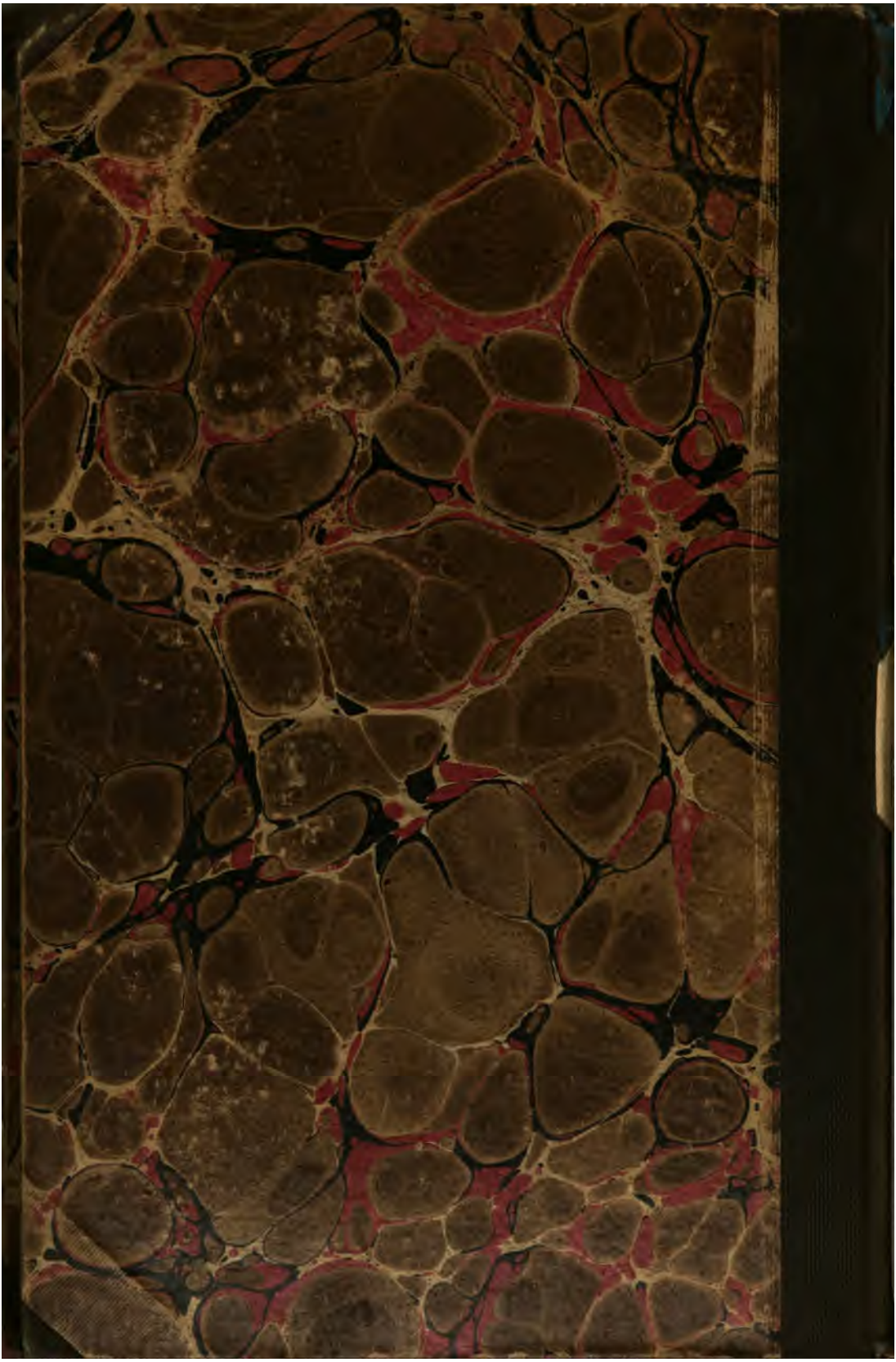
Weil nun, so urtheilt Ref. weiter, „Gott die Welt als sein Produkt weiß, d. h. als sein Gewolltes, und umgekehrt, weil er die Welt will als sein Gewußtes, aus diesem Grunde ist in Gott Wissen und Wollen nicht zu unterscheiden, wie denn auch der Verf. zugiebt, daß zwischen beiden „hiernach kein realer Unterschied stattfinde". Ref. bemerkt hierbei, daß ein solcher im göttlichen Wesen gar nicht denkbar ist. Alles Entgegensetzen in diesem Wesen ist unstatthaft. So muß auch der Verf. einräumen, daß, „was im Wollen Gottes ist, das muß auch in seinem Wissen sein und umgekehrt."

(Seite 544.) Der Verf. behauptet, „es trete uns ein realer Unterschied zwischen dem Wissen und dem verursachenden Wollen Gottes erst dann entgegen, wenn wir auf das Verhältniß beider zur Freiheit der persönlichen Creatur achten." Ref. bestreitet dieses, denn er hat vorstehend schon bemerkt, daß diese Freiheit nur denkbar ist als Nothwendigkeit mit ihrer Schranke und Negation im menschlichen Wesen, welche Schranke indeß für Gott nicht vorhanden ist. Es kann

also in Beziehung auf diese Schranke, die für Gott gar nicht da ist, das Verhältniß des göttlichen Wissens und Wollens nicht alterirt, und daraus ein realer Unterschied zwischen dem göttlichen Wissen und Wollen nicht abgeleitet werden. Mit der menschlichen Freiheit ist keineswegs „eine in ihrem Princip selbstständige Kausalität gesetzt", d. h. eine von Gott unabhängige, denn eine solche ist nicht möglich. Also ist auch die Selbstentscheidung des Menschen von Gott verursacht, nur daß diese Verursachung Gottes für den Menschen aus der Erfahrung unerkennbar bleibt. Der Mensch kann sich eben sowenig gegen Gottes Wissen wie gegen dessen Willen entscheiden. Der Verf. behauptet, „das Erkennen Gottes habe den Grund seiner Bestimmtheit im Objekt." Ref. hat schon nachgewiesen, daß für Gott ein solches Objekt nicht vorhanden ist, was nicht von Gott, sondern von der persönlichen Creatur durch deren Selbstentscheidung verursacht ist, worunter nichts anderes zu verstehen ist, als das Böse, denn daß alles Gute von Gott komme, gesteht auch der Verf. zu, denn ohne Gottes Kraft wäre der Mensch des Guten nicht fähig.

(Seite 545.) „Ein Wissen, welches nicht zugleich Wollen wäre, ist kein göttliches," sondern es ist so, wie der Verf. Seite 544 erwähnt hat: „doch ist nichts im Wollen, was nicht auch im Wissen wäre, und nichts im Wissen, was nicht auch im Wollen wäre."

„Was neuerlich von verschiedenen Seiten her behauptet worden ist: Alles sei dadurch, daß Gott es denke," das ist in Wahrheit so, bemerkt Ref., und fügt hinzu, daß man an die Stelle des Denkens das Wollen setzen kann, aber auch umgekehrt, an die Stelle des Wollens das Denken, weil im göttlichen Denken und Wollen in keiner Beziehung ein Unterschied zu machen ist. Das Wissen Gottes vom Bösen wird auf das entschiedenste bestritten, denn da das Böse nicht ist, so denkt es Gott auch nicht und verursacht es nicht, und weiß vom Bösen nicht, oder umgekehrt, da Gott das Böse nicht denkt, nicht weiß, nicht will, nicht verursacht, so ist es auch nicht. Der Verf. hingegen nimmt an, Gott denke das Böse, wisse davon, wolle es nicht, verursache es nicht, und dennoch sei es, und sei real, und daher wird er zu der irrthümlichen Annahme „eines selbstständigen Princips des Bösen" hingetrieben, welche das Wesen Gottes beschränkt, das Gottesbewußtsein entweihet. Denn der Denker setzt die Weihe, Reinheit und Kraft des Gottesbewußtseins in die Befreiung von jeder Schranke und jedem Mangel. Mit diesem Glauben nur besteht seine Seligkeit.

Druckfehler.

Seite 131 Zeile 7 von unten lies (Seite 325) statt (Seite 235).
= 131 Zeile 3 von unten lies (Seite 326) statt (Seite 236).
= 156 Zeile 17 von oben lies noch statt nach.
= 157 Zeile 24 von oben lies Axiom statt Axion.
= 157 Zeile 3 von unten lies dem Gedanken statt den.
= 161 Zeile 22 von oben lies Bewußtseins statt Bewußtsein.